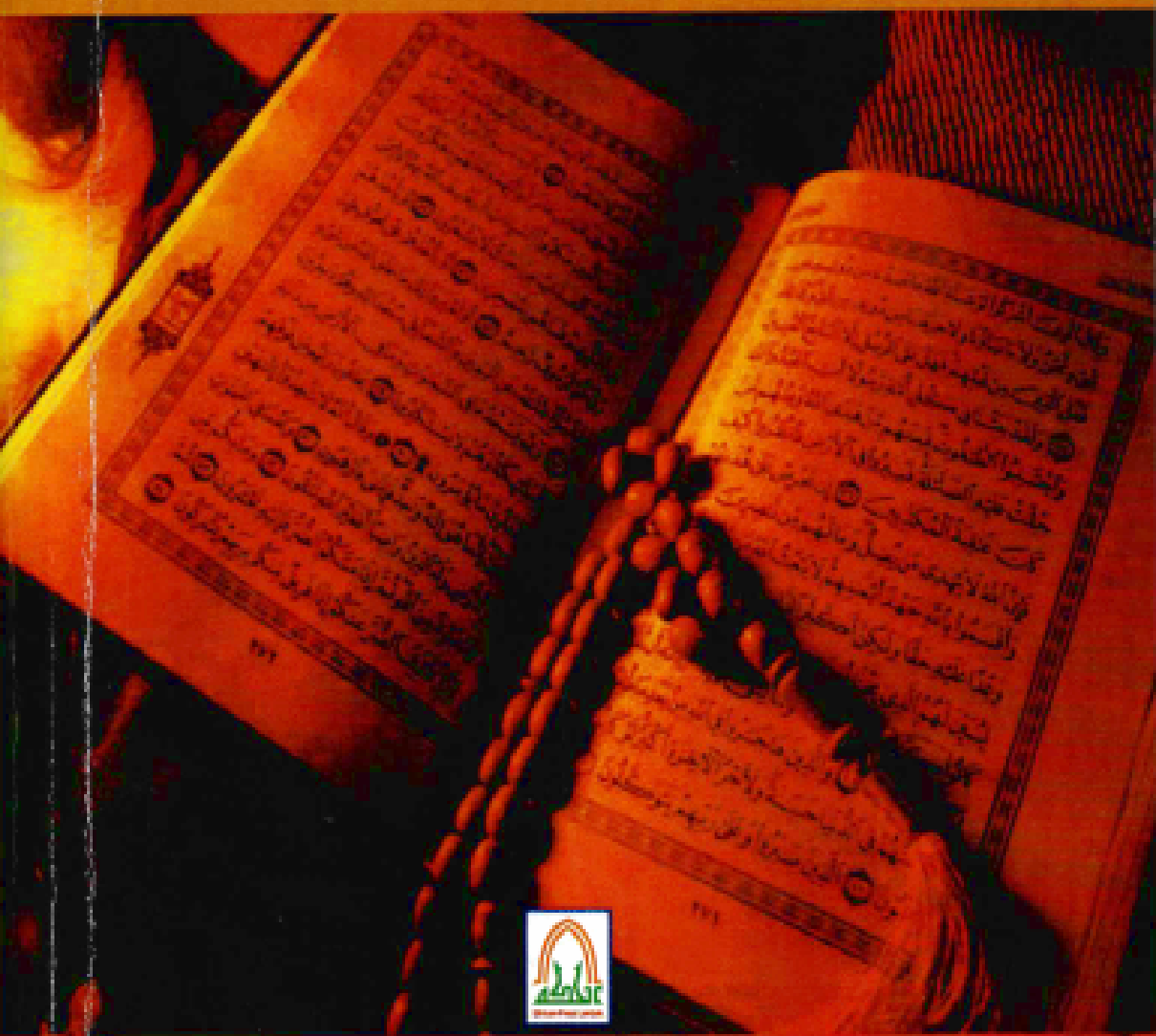
QAWA'ID FIQHIYAH

Dr. Muhammad Harfin Zuhdi, MA.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
M A T A R A M

QAWA'ID FIQHIYAH

Dr. Muhammad Harfin Zuhdi, MA.

Sanksi Pelanggaran Pasal 72
Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002
Tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja melanggar dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 Ayat (1) atau Pasal 49 Ayat (1) dan Ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp.1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp.5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait sebagai dimaksud pada Ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5(lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp.500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Perpustakaan Nasional RI. Katalog dalam Terbitan (KDT)

Muhammad Harfin Zuhdi, MA
Qawâ'id Fiqhiyyah
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Mataram, 2016
xii + 218 hlm.; 16 x 24 cm

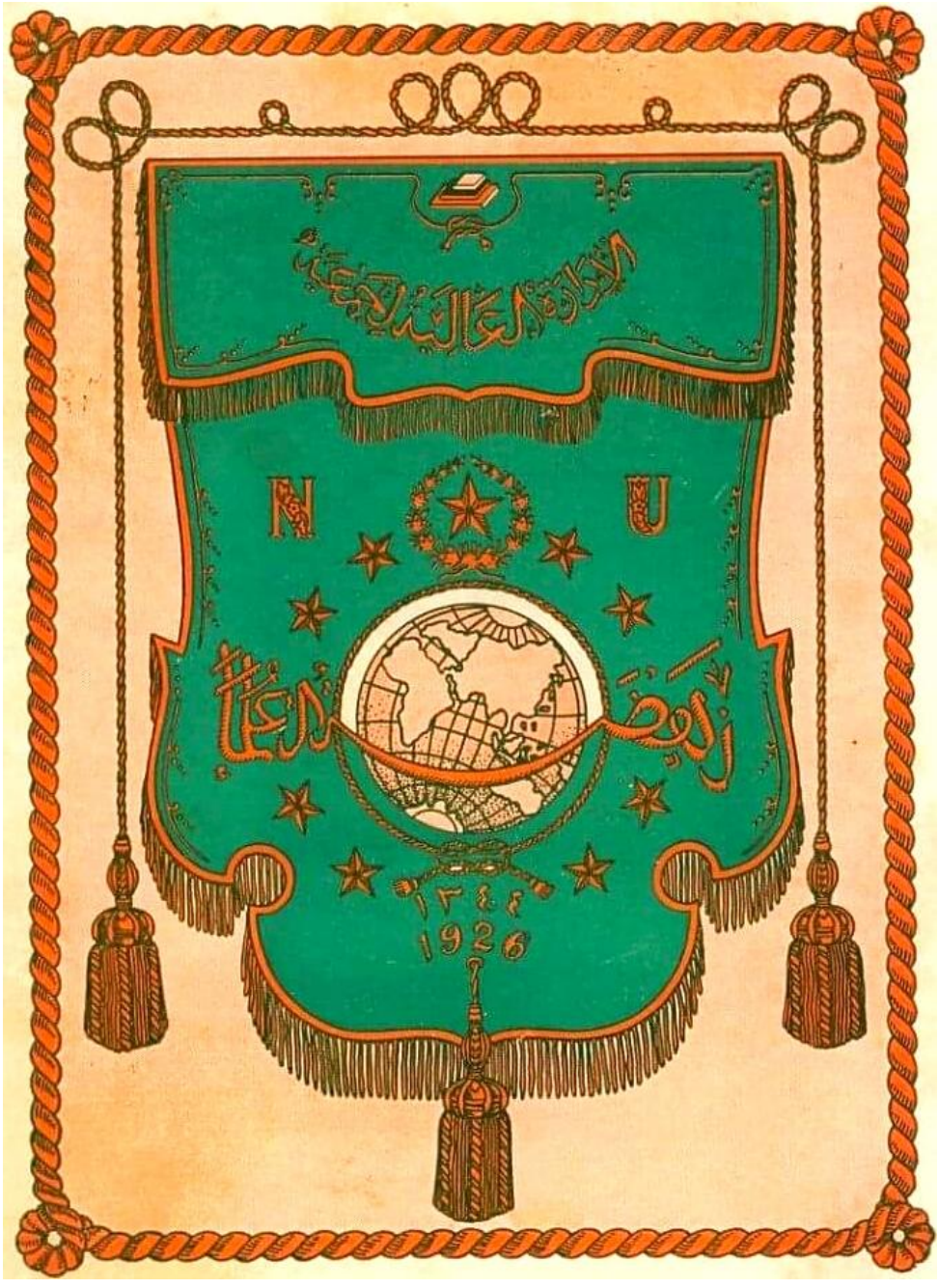
I. Hukum Islam II. Judul

Qawâ'id Fiqhiyyah

Penulis : Muhammad Harfin Zuhdi, MA
Editor : Moh. Asyiq Amrullah, M.Ag.
Layout : Muhammad Amalahanif
Desain Cover : El Kasafany

Cetakan I, Desember 2016

Penerbit:
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Mataram
Jln. Pendidikan No. 35 Mataram, Nusa Tenggara Barat 83125
Telp. 0370-621298, 625337. Fax: 625337


الإدارة العالية لجمعية
N
U
الفضل العلماء
١٣٤٤
1926

Sambutan Rektor

Segala pujian hanya menjadi hak Allah *Subhanahu wa Ta'ala*. Shalawat dan salam kepada Nabi Mulia, Muhammad *Shallahu 'alaihi wa sallama*.

Eksistensi dari idealisme akademis civitas akademika UIN Mataram, khususnya para dosen tampaknya mulai menampakkan dirinya melalui karya-karya tulis mereka. Karya yang difasilitasi oleh Project Implementation Unit (PIU) IsDB, seperti beberapa buah buku dalam berbagai disiplin keilmuan semakin mempertegas idealisme akademis tersebut. Kami sangat menghargai dan mengapresiasinya.

Dalam konteks bangunan keilmuan yang sedang dan terus dikembangkan di UIN mataram melalui "Horison Ilmu" menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari karya-karya para dosen tersebut, terutama dalam bentangan keilmuan yang saling mendukung dan terkait (*intellectual connecting*). Bagaimanapun, problem kehidupan tidakah tunggal dan variatif. Karena itu, berbagai judul maupun tema yang ditulis oleh para dosen tersebut adalah bagian dari faktualitas "kemampuan" para dosen dalam merespon berbaai problem tersebut.

Kiranya, hadirnya berbagai buku tersebut harus diakui sebagai langkah maju dalam percaturan akademis UIN Mataram, yang mungkin, dan secara formal belum terjadi di UIN Mataram. Kami sangat berharap tradisi akademis seperti ini akan terus kita kembangkan secara bersama-sama dalam rangka dan upaya mengembangkan UIN Mataram menuju suatu tahapan kelembagaan yang lebih maju.

Trimakasih kepada Drs. H. Lukmanul Hakim, M.Pd. (selaku ketua PiU IsdB UIN Mataram) yang telah memfasilistasi para dosen. Selamat dan sukses kepada para penulis buku-buku tersebut.

Rektor UIN Mataram

Dr. H. Mutawali, M.Ag.

Prakata

Alhamdulillahi Rabb al-'Alamiin. Segala puja puji syukur penulis panjatkan hanya kepada Allah *Subhanahu wa Ta'ala* atas segala karunia dan kesempatan mengembangkan potensi diri dan keilmuan, sehingga buku perkuliahan: *Qawâ'id Fiqhiyyah* ini dapat diselesaikan dengan baik. *Shalawat* dan *Salam* semoga senantiasa tercurah ke haribaan junjungan alam Nabi Muhammad *Sallallahu 'Alaihi Wasallam* atas syafa'at-Nya.

Ide penulisan buku ini berawal dari keinginan penulis untuk menyediakan salah satu alternatif buku rujukan sebagai sarana pembelajaran pada mata kuliah *Qawâ'id Fiqhiyyah* di Fakultas Syari'ah UIN Mataram. Buku perkuliahan yang berjudul *Qawâ'id Fiqhiyyah* ini merupakan buku yang disusun oleh dosen pengampu mata kuliah sebagai buku refrensi dan panduan dalam pelaksanaan perkuliahan selama satu semester.

Buku ini secara spesifik membahas berbagai persoalan yang berkaitan dengan mata kuliah *Qawâ'id Fiqhiyyah*. Materi, persoalan, dan kasus hukum yang ada kaitannya dengan fiqh sangat banyak jumlahnya dan meliputi berbagai macam hukum *juz'i*. Karena banyaknya kasus-kasus dalam fiqh, maka perlu ada *qâ'idah kulliyyah* yang berfungsi mengklasifikasikan masalah-masalah tersebut menjadi beberapa bagian. Setiap *qâ'idah fiqh* merupakan kumpulan dari beberapa problematika kasus *juz'i* yang memilik kesamaan kasusnya (*'illat*-nya). Metode ini akan memberikan kemudahan bagi para fuqaha dalam meng-*istinbâth* hukum bagi kasus hukum yang serupa di bawah naungan satu *qâ'idah fiqh*.

Poin penting dari buku ini adalah elaborasi *qâ'idah fiqhiyyah* sebagai "rumus dan pola fiqh" agar pengkajian dan perumusan hukum Islam bersifat konsisten (taat asas) dalam mewujudkan kemaslahatan dan merefleksikan hukum yang adil. Hal ini, karena konsep fiqh dapat dipahami secara utuh dan komprehensif dengan cara memahami *qawâ'id fiqhiyyah*, karena ia merupakan preposisi universal (*kulli*) yang bertujuan untuk mengakomodasi beberapa hukum partikular (*juz'i*) yang berada di bawahnya. Dengan demikian, *qawâ'id fiqhiyyah* ini merupakan alat bantu untuk memahami teknik operasional dalam penggalian hukum Islam (*istinbâth al-ahkam al-syar'iyyah*).

Selanjutnya berkaitan dengan penyelesaian penulisan buku ini, secara pribadi penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Rektor UIN Mataram dan Ketua PIU IsDB UIN Mataram yang telah memfasilitasi sehingga buku ini dapat diterbitkan. Kepada Allah *Subhanahu Wata'ala*, penulis memohon semoga mendapat balasan yang mulia dan pahala yang berlipat ganda di sisi-Nya.

Terakhir, penulis mengucapkan terimakasih dan mendedikasikan buku ini kepada *Sayyidul Waalidaini*: uminda Hj. Darwilan Nur Fatmah, ayahanda TGH. Djumhur Ahmadi, istriku Mira Humairoh dan anak-anakku: Muhammad Sheva Maulaya Zuhdi, Shafaura Hilwaya Zuhdi, Salwa Inspiraya Zuhdi, Salima Humairaya Zuhdi, dan Muhammad Shadra Sirraya Zuhdi. Paling akhir, penulis berharap semoga buku ini dapat bermanfaat dan menjadi kontribusi bagi khazanah keilmuan, serta menjadi amal shalih di sisi Allah *Ta'ala*. *Amiin Ya Rabb al-'Alamiin*. Semoga.

Penulis,

Muhammad Harfin Zuhdi, MA

اَلْقَوَاعِدُ اَلْفِقْهِيَّةُ

فِيْ اَلْقَوَاعِدِ اَلْخَمْسِ اَلَّتِيْ يُرْجَعُ إِلَيْهَا جَمِيْعُ اَلْمَسَائِلِ اَلْفِقْهِيَّةِ

اَلْأُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا

١) مَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ التَّعْيِيْنُ فَالْخَطَأُ فِيْهِ مُبْطِلٌ

٢) مَا يُشْتَرَطُ التَّعَرُّضُ لَهُ جُمْلَةً وَلَا يُشْتَرَطُ تَعْيِيْنُهُ تَفْصِيْلاً إِذَا عَيَّنَهُ وَأَخْطَأَ ضَرَّ

٣) مَالَا يُشْتَرَطُ التَّعَرُّضُ لَهُ جُمْلَةً وَلَا تَفْصِيلا إِذَا عَيَّنَهُ وَأَخْطَأَ لَمْ يَضُرَّ

٤) مَقَاصِدُ اللَّفْظِ عَلَي نِيَّةِ اللَّافِظِ

٥) النِّيَّةُ فِي الْيَمِيْنِ تَخْصِيصُ اللَّفْظِ الْعَامِّ وَلَا تُعَمِّمُ الْخَاصَّ

٦) الْعِبْرَةُ فِي الْعُقُودِ لِلْمَقَاصِدِ وَالْمَعَانِي لَا لِلْأَلْفَاظِ وَالْمَبَانِي

اَلْيَقِيْنُ لَايُزَالُ بِالشَّكِّ

١) اَلْأَصْلُ بَقَاءُ مَاكَانَ عَلَي مَا كَانَ

٢) اَلْأَصْلُ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ

٣) اَلْأَصْلُ الْعَدَمُ

٤) اَلْأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ

٥) اَلْأَصْلُ فِي كُلِّ حَادِثٍ تَقْدِيْرُهُ بِأَقْرَبِ زَمَانِهِ

٦) مَنْ شَكَّ أَفَعَلَ شَيْأً أَمْ لَا فَالْأَصْلُ أَنَّهُ لَمْ يَفْعَلْهُ

٧) مَنْ تَيَقَّنَ الْفِعْلَ وَشَكَّ فِي الْقَلِيْلِ أَوِ الْكَثِيْرِ حُمِلَ عَلَي الْقَلِيْلِ

٨) إِنَّ مَا ثَبَتَ بِيَقِيْنٍ لَا يَرْتَفِعُ إِلَّا بِيَقِيْنٍ

٩) اَلْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الْحَقِيْقَةُ

١٠) اَلْأَصْلُ فِي اللَّأَبْضَاعِ لِلتَّحْرِيْمِ

١١) اَلْأَصْلُ فِي الْمَنْكُوحَةِ وَالْمَمْلُوكَةِ الْحَلَالُ

اَلْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْرَ

١) اَلْأَشْيَاءُ إِذَا ضَاقَتْ اتَّسَعَتْ وَإِذَا اتَّسَعَتْ ضَاقَتْ

٢) كُلُّ مَا تَجَاوَزَ حَدَّهُ إِنْعَكَسَ إِلَي ضِدِّهِ

اَلضَّرَرُ يُزَالُ

١) اَلضَّرُوْرَاتُ تُبِيْحُ الْمَحْظُوْرَاتِ

٢) لَا حَرَامَ مَعَ الضَّرُوْرَةِ وَلَا كَرَاهَةَ مَعَ الْحَاجَةِ

٣) وَمَا أُبِيْحَ لِلضَّرُوْرَةِ يُقَدَّرُ بِقَدْرِهَا

٤) مَا جَازَ لِعُذْرٍ بَطَلَ بِزَوَالِهِ

٥) اَلضَّرَرُ لَايُزَالُ بِالضَّرَرِ

٦) دَرْأُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَي جَلْبِ الْمَصَالِحِ

٧) إِذَا تَعَارَضَ الْمَصْلَحَةُ وَالْمَفْسَدَةُ رُوْعِيَ أَرْجَحُهُمَا

٨) اَلْحَاجَةُ قَدْ تَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُوْرَةِ عَامَّةً كَانَتْ أَوْ خَاصَّةً

٩) إِذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رُوْعِيَ أَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا بِارْتِكَابِ أَخَفِّهِمَا

اَلْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ

١) مَا وَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ مُطْلَقًا وَلَا ضَابِطَ فِيْهِ وَلَا فِي اللُّغَةِ يَرْجِعُ فِيْهِ إِلَي الْعُرْفِ

٢) اَلْعَادَةُ الْمُطَّرِدَةُ فِي نَاحِيَةٍ لَا تَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الشَّرْطِ

فِيْ قَوَاعِدِ كُلِّيَّةٍ يَتَخَرَّجُ عَلَيْهَا مَالَايَنْحَصِرُ مِنْ الصُّوَرِ الْجُزْئِيَّةِ

١) اَلْإِجْتِهَادُ لَا يُنْقَضُ بِالْإِجْتِهَادِ

٢) إِذَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ غُلِبَ الْحَرَامُ

٣) الْإِيْثَارُ بِالْقُرْبِ مَكْرُوْهٌ

٤) التَّابِعُ تَابِعٌ

٥) تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَي الرَّعِيَّةِ مَنُوْطٌ بِالْمَصْلَحَةِ

٦) الْحُدُوْدُ تَسْقُطُ بِالشُّبُهَاتِ

٧) الْحُرُّ غَيْرُ دَاخِلٍ تَحْتَ الْيَدِ

٨) الْحَرِيْمُ لَهُ حُكْمُ مَا هُوَ حَرِيْمٌ لَهُ

٩) إِذَا اجْتَمَعَ أَمْرَانِ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ وَلَمْ يَخْتَلِفْ مَقْصُوْدُهُمَا دَخَلَ أَحَدُهُمَا فِي الْأَخَرِ غَالِبًا

١٠) إِعْمَالُ الْكَلَامِ أَوْلَي مِنْ إِهْمَالِهِ

١١) الْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ

١٢) الْخُرُوْجُ مِنَ الْخِلَافِ مُسْتَحَبٌّ

١٣) الرَّفْعُ أَقْوَى مِنَ الرَّفْعِ

١٤) الرُّخَصُ لَاتُنَاطُ بِالْمَعَاصِي

١٥) الرُّخَصُ لَاتُنَاطُ بِالشَّكِّ

١٦) الرِّضَى بِالشَّيْءِ رِضًى بِمَا يَتَوَلَّدُ مِنْهُ

١٧) السُّؤَالُ مُعَادٌ فِي الْجَوَابِ

١٨) لَا يُنْسَبُ لِلسَّاكِتِ قَوْلٌ

١٩) مَاكَانَ أَكْثَرَ فِعْلًا كَانَ أَكْثَرَ فَضْلًا

٢٠) الْعَمَلُ الْمُتَعَدِّي أَفْضَلُ مِنَ الْقَاصِرِ

٢١) الْفَرْضُ أَفْضَلُ مِنَ النَّفْلِ

٢٢) الْفَضِيْلَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِنَفْسِ الْعِبَادَةِ أَوْلَي مِنَ الْمُتَعَلِّقَةِ بِمَكَانِهَا

٢٣) الْوَاجِبُ لَا يُتْرَكُ إِلَّا لِوَاجِبٍ

٢٤) مَا أَوْجَبَ أَعْظَمَ الْأَمْرَيْنِ بِخُصُوْصِهِ لَا يُوْجِبُ أَهْوَنَهُمَا بِعُمُوْمِهِ

٢٥) مَا ثَبَتَ بِالشَّرْعِ مُقَدَّمٌ عَلَي مَا ثَبَتَ بِالشَّرْطِ

٢٦) مَا حَرُمَ اسْتِعْمَالُهُ حَرُمَ اتِّخَاذُهُ

٢٧) مَا حَرُمَ أَخْذُهُ حَرُمَ إِعْطَاؤُهُ

٢٨) الْمَشْغُوْلُ لَايُشْغَلُ

٢٩) الْمُكَبِّرُ لَايُكَبِّرُ

٣٠) مَنِ اسْتَعْجَلَ شَيْأً قَبْلَ أَوَانِهِ عُوْقِبَ بِحِرْمَانِهِ

٣١) النَّفْلُ أَوْسَعُ مِنَ الْفَرْضِ

٣٢) الْوِلَايَةُ الْخَاصَّةُ أَقْوَى مِنَ الْوِلَايَةِ الْعَامَّةِ

٣٣) لَاعِبْرَةَ بِالظَّنِّ الْبَيِّنِ خَطَؤُهُ

٣٤) الْإِشْتِغَالُ بِغَيْرِ الْمَقْصُوْدِ إِعْرَاضٌ عَنِ الْمَقْصُوْدِ

٣٥) لَا يُنْكَرُ الْمُخْتَلَفُ فِيْهِ وَإِنَّمَا يُنْكَرُ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ

٣٦) يَدْخُلُ الْقَوِيُّ عَلَي الضَّعِيْفِ وَلَاعَكْسَ

٣٧) يُغْتَفَرُ فِي الْوَسَائِلِ مَالَا يُغْتَفَرُ فِي الْمَقَاصِدِ

٣٨) الْمَيْسُوْرُ لَا يَسْقُطُ بِالْمَعْسُوْرِ

٣٩) مَالَا يَقْبَلُ التَّبْعِيْضَ فَاخْتِيَارُ بَعْضِهِ كَاخْتِيَارِ كُلِّهِ وَإِسْقَاطُ بَعْضِهِ كَإِسْقَاطِ كُلِّهِ

٤٠) إِذَا اجْتَمَعَ السَّبَبُ وَالْمُبَاشَرَةُ أَوِ الْغُرُوْرُ وَالْمُبَاشَرَةُ قُدِّمَتِ الْمُبَاشَرَةُ

فِي الْقَوَاعِدِ الْمُخْتَلَفِ فِيْهَا

١) هَلِ الْجُمُعَةُ ظُهْرٌ مَقْصُوْرَةٌ أَوْ صَلَاةٌ عَلَي حِيَالِهَا ؟...

٢) الصَّلَاةُ خَلْفَ الْمُحْدِثِ الْمَجْهُوْلِ الْحَالِ هَلْ هِيَ جَمَاعَةٌ أَوِ انْفِرَادٌ ؟...

٣) مَنْ أَتَى بِمَا يُنَافِي الْفَرْضَ هَلْ تَبْقَى صَلَاتُهُ نَفْلًا أَوْ تَبْطُلُ ؟...

٤) النَّذْرُ : هَلْ يُسْلَكُ مَسْلَكُ الْوَاجِبِ أَوِ الْجَائِزِ ؟...

٥) هَلِ الْعِبْرَةُ بِصِيَغِ الْعُقُوْدِ أَوْبِمَعَانِيْهَا ؟....

٦) الْعَيْنُ الْمُسْتَعَارَةُ لِلرَّهْنِ هَلِ الْمُغَلَّبُ فِيْهَا جَانِبُ الضَّمَانِ أَوْ جَانِبُ الْعَارِيَةِ؟.

٧) الْحَوَالَةُ " هَلْ هِيَ بَيْعٌ أَوْ اسْتِيْفَاءٌ ؟...

٨) الْإِبْرَاءُ " هَلْ هُوَ إِسْقَاطٌ أَوْ تَمْلِيْكٌ ؟...

٩) الْإِقَالَةُ " هَلْ هِيَ فَسْخٌ أَوْ بَيْعٌ ؟...

١٠) الصَّدَاقُ الْمُعَيَّنُ فِي الْيَدِ الزَّوْجِ قَبْلَ الْقَبْضِ مَضْمُوْنٌ ضَمَانَ الْعَقْدِ أَوْ ضَمَانَ يَدٍ ؟...

١١) الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ هَلْ يَقْطَعُ النِّكَاحَ أَوْ لَا ؟...

١٢) الظِّهَارُ " هَلِ الْمُغَلَّبُ فِيْهِ مُشَابَهَةُ الطَّلَاقِ أَوْ مُشَابَهَةُ الْيَمِيْنِ ؟...

١٣) فَرْضُ الْكِفَايَةِ هَلْ يَتَعَيَّنُ بِالشُّرُوْعِ أَوْلَا يَتَعَيَّنُ ؟...

١٤) الزَّائِلُ الْعَائِدُ" هَلْ هُوَ كَالَّذِي لَمْ يَزُلْ أَوْ كَالَّذِي لَمْ يَعُدْ ؟...

١٥) هَلِ الْعِبْرَةُ بِالْحَالِ أَوِ الْمَآلِ ؟...

١٦) إِذَا بَطَلَ الْخُصُوْصُ هَلْ يَبْقَى الْعُمُوْمُ ؟...

١٧) الْحَمْلُ هَلْ يُعْطَى حُكْمَ الْمَعْلُوْمِ أَوِ الْمَجْهُوْلِ ؟...

١٨) النَّادِرُ هَلْ يُلْحَقُ بِجِنْسِهِ أَوْ بِنَفْسِهِ ؟...

١٩) الْقَادِرُ عَلَي الْيَقِيْنِ " هَلْ لَهُ الْإِجْتِهَادُ أَوِ الْأَخْذُ بِالظَّنِّ ؟...

٢٠) الْمَانِعُ الطَّارِئُ هَلْ هُوَ كَالْمُقَارِنِ ؟...

Daftar isi

Sambutan Rektor v

Prakata vi

Daftar isi ix

BAB I
QAWÂ'ID FIQHIYYAH: PENGERTIAN, RUANG LINGKUP, DAN TUJUAN MEMPELAJARINYA 1
A. Pendahuluan 1
B. Pengertian Qawâ'id Fiqhiyyah 2
C. Ruang Lingkup Qâ'idah Fiqhiyyah 6
D. Sistematika Qawâ'id Fiqhiyyah 7
E. Urgensi dan Tujuan Mempelajari Qawâ'id Fiqhiyyah 12
F. Kesimpulan 17

BAB II
HUBUNGAN QAWÂ'ID FIQHIYAH DENGAN DHAWABITH FIQHIYYAH DAN NAZHARIYYAH FIQHIYYAH 18
A. Pendahuluan 18
B. Pengertian Qâ'idah Fiqhiyyah, Dhawâbith dan Nazhariyat Fiqhiyyah 19
C. Persamaan dan Perbedaan Qawâ'id dengan Dhawabith Fiqhiyyah 22
D. Persamaan dan Perbedaan Qawâ'id dengan Nazhariyyah Fiqhiyyah 25
E. Kesimpulan 27

BAB III
QAWÂ'ID USHULIYYAH DENGAN QAWÂ'ID FIQHIYYAH: PERSAMAAN, PERBEDAAN DAN RUANG LINGKUP KAJIANNYA 29
A. Pendahuluan 29
B. Pengertian Ushul Fiqh, Qawâ'id Ushuliyyah dan Qâ'idah Fiqhiyyah. 30
C. Klasifikasi Qawaid Ushuliyyah 34

D. Hubungan Fiqh, Ushul Fiqh, Qawaid Ushuliyyah dan Qâ'idah Fiqhiyyah. 42
E. Persamaan & Perbedaan Qawâ'id Ushuliyyah dengan Qawâ'id Fiqhiyyah 45
F. Kesimpulan 47

BAB IV
SUMBER, KEDUDUDUKAN DAN URGENSI QÂ'IDAH FIQHIYYAH 48
A. Pendahuluan 48
B. Sumber-Sumber Ajaran Islam (Mashadir al-Ahkam) 50
C. Sumber-Sumber Perumusan Qâ'idah Fiqhiyyah 52
D. Urgensi Qâ'idah Fiqhiyyah 54
E. Kesimpulan 58

BAB V
SEJARAH PERKEMBANGAN DAN KODIFIKASI QAWÂ'ID FIQHIYYAH DALAM BERBAGAI MAZHAB FIQH 60
A. Pendahuluan 60
B. Periodisasi Sejarah Perkembangan Qâ'idah Fiqhiyyah 61
C. Masa Perkembangan dan Pembukuan 67
D. Masa Kematangan dan Penyempurnaan 69
E. Aliran Qâ'idah Fiqhiyyah dan Kitab Rujukan Dalam Mazhab Fiqh 70
F. Kesimpulan 83

BAB VI
QAWÂ'ID FIQHIYYAH AL-KHAMSAH: KLASIFIKASI, DASAR HUKUM DAN IMPLIKASINYA 84
A. Pendahuluan 84
B. Perihal Pokok Dalam Qawâ'id Fiqhiyyah 84
C. Jenis-Jenis Qâ'idah Pokok 85
D. Sumber Pembentuk Qâ'idah Fiqhiyyah dan Implikasinya 91

BAB VII
QÂ'IDAH TENTANG NIAT DAN QÂ'IDAH CABANGNYA 98
A. Pendahuluan 98
B. Pengertian Qâ'idah: الْأُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا 99
C. Dasar Hukum Qâ'idah: الْأُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا 100
D. Cabang Qâ'idah الْأُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا dan Aplikasinya 102
E. Kesimpulan 110

BAB VIII
QÂ'IDAH TENTANG KEYAKINAN DAN QÂ'IDAH CABANGNYA 112
A. Pendahuluan 112
B. Pengertian Qâ'idah اَلْيَقِيْنُ لَا يُزَالُ بِالشَّكِّ 112
C. Dasar Hukum Qâ'idah اَلْيَقِيْنُ لَا يُزَالُ بِالشَّكِّ 113
D. Cabang Qâidah: اَلْيَقِيْنُ لَا يُزَالُ بِالشَّكِّ 116
E. Kesimpulan 121

BAB IX
QÂ'IDAH TENTANG KONDISI YANG MENYULITKAN DAN QÂ'IDAH CABANGNYA 122
A. Pendahuluan 122
B. Pengertian Qâ'idah 123
C. Dasar Hukum 124
D. Klasifikasi Masyaqqah dan Rukhshah 125
E. Qawâ'id Furu'iyyah (Qâ'idah-Qâ'idah Cabang) 133
F. Kesimpulan 137

BAB X
QÂ'IDAH TENTANG KONDISI YANG MEMBAHAYAKAN DAN QÂ'IDAH CABANGNYA 139
A. Pendahuluan 139
B. Pengertian Qâ'idah 140
C. Sumber Pengambilan Qâ'idah 142
D. Dasar Hukum Qâ'idah 143
E. Tingkatan-tingkatan Kedaruratan 148
F. Qâ'idah-qâ'idah Cabang (Qaw'id Furu'iyyah) 149
G. Kesimpulan 156

BAB XI
QÂ'IDAH TENTANG ADAT DAN QÂ'IDAH CABANGNYA 157
A. Pendahuluan 157
B. Pengertian Qâ'idah al-Adat Muhakkamah 158
C. Landasan Hukum 160
D. Relasi Hukum Islam dan Adat 161
E. Urgensi Qâ'idahAl-'Adah Muhakkamah 166
F. Dasar Qâ'idah 167
G. Perbedaan dan Persamaan Adat dan 'Urf 168
H. Adat Shahih dan Fasid 170
I. Kesimpulan 174

BAB XII
QAWÂ'ID FIQHIYAH AL-KULLIYAH AL-MUTTAFAQ: 175
EMPAT PULUH QÂ'IDAH YANG DISEPAKATI 175
A. Pendahuluan..... 175
B. Qawâ'id al-Kulliyah..... 176
C. Kesimpulan..... 196

BAB XIII
QAWÂ'ID FIQHIYAH AL-MUKHTALAFAH:
DUA PULUH QÂ'IDAH YANG DIPERSELISIHKAN 197
A. Pendahuluan..... 197
B. Macam-Macam Qâ'idah Fiqhiyyah Mukhtalafah Beserta Contohnya..... 197
C. Kesimpulan..... 205

BAB XIV
QAWÂ'ID FIQHIYAH FI AL-MU'ÂMALAH 206
A. Pendahulaun..... 206
B. Pengertian Mu'amalah..... 206
C. Qawâ'id dalam Pemikiran Ekonomi..... 207
D. Qâ'idah Fiqh Khusus di Bidang Muamalah atau Transaksi 208
E. Kesimpulan..... 214

Daftar Pustaka..... 215

BAB I

QAWÂ'ID FIQHIYYAH:
Pengertian, Ruang Lingkup, dan Tujuan Mempelajarinya

A. Pendahuluan

Fiqh merupakan produk hasil ijtihad para *mujtahid* yang berlandaskan pada dalil al-Qur'an dan al-Sunnah. Ijtihad ini dilakukan dalam menghadapi perubahan sosial yang semakin kompleks, terutama terhadap problematika sosial yang hukumnya tidak dijelaskan secara eksplisit (*manshush*) dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Dengan demikian, fiqh diformulasikan sebagai sekumpulan aturan keagamaan yang mengatur kehidupan kaum muslimin dalam segala aspeknya, baik yang bersifat individual maupun kolektif. Karakteristiknya yang serba mencakup inilah yang menempatkannya pada posisi penting dalam pandangan umat Islam. Bahkan, sejak awal hukum Islam telah dianggap sebagai pengetahuan *par exellence* –suatu posisi yang belum pernah dicapai teologi. Itulah sebabnya para orientalis dan islamisis Barat menilai bahwa "adalah mustahil memahami Islam tanpa memahami hukum Islam".[1]

Selanjutnya, dalam tradisi Islam, fiqh (*Islamic jurisprudence*) memiliki peran sentral sebagai instrumen hukum untuk mengatur kehidupan kaum Muslimin. Mereka memerlukan perangkat yang karakternya sudah tidak lagi murni tekstual normatif (al-Qur'an dan al-Sunnah), tetapi sudah terstruktur menjadi pranata hukum yang aplikatif (fiqh). Dengan kata lain, fiqh merupakan produk hukum yang difungsikan oleh para pembuat hukumnya (*jurists*) sebagai manual untuk mengatur berbagai aktivitas kehidupan masyarakat.

Dengan demikian, materi dalam fiqh berisikan ketentuan-ketentuan untuk mengelola keseluruhan aktivitas manusia, mulai dari persoalan ritual murni (*purely religious rites*) sampai pada masalah-masalah profan, baik politik, sosial, ekonomi, maupun budaya. Hanya saja pembagian materi fiqh menjadi berbagai bidang tersebut tidak pernah mengemuka dalam diskursus hukum Islam. Fiqh selalu

[1]Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1971), h. 1.

dipandang sebagai sebuah kesatuan, karena masa kodifikasi fiqh pada era klasik dan pertengahan memang tidak melakukan diferensiasi terhadap ritual dan profan, serta masih berada dalam lingkup peradaban yang sederhana.

Konsep fiqh dapat dipahami secara utuh dan lengkap dengan cara memahami *Qâ'idah-qâ'idah* fiqh. Karena *qâ'idah-qâ'idah* fiqh ini merupakan preposisi universal (*kulli*) yang bertujuan untuk mengakomodasi beberapa hukum partikular (*juz'i*) yang berada di bawahnya. Dengan demikian, *qâ'idah-qâ'idah* fiqh ini merupakan alat bantu untuk memahami teknik operasional dalam penggalian hukum Islam (*istinbâth al-ahkam al-syar'iyyah*).

Kasus-kasus yang ada kaitannya dengan fiqh sangat banyak, yang meliputi berbagai macam hukum *juz'i*. Karena banyaknya kasus-kasus dalam fiqh, maka perlu ada *qâ'idah kulliyyah* yang berfungsi sebagai klasifikasi masalah-masalah *juz'i* menjadi beberapa bagian. Dan tiap-tiap *qâ'idah* itu merupakan kumpulan dari beberapa problematika kasus *juz'i* yang ada kesamaan kasusnya. Metode ini akan memberikan kemudahan bagi para fuqaha dalam meng-*istinbâth* hukum kasus yang serupa di bawah naungan satu *qâ'idah*.

B. Pengertian Qawâ'id Fiqhiyyah

Qawâ'id Fiqhiyyah dirangkai dari dua kata, yaitu *Qawâ'id* dan *Fiqhiyyah*. Secara etimologi, kata *Qawâ'id* adalah jamak dari kata *qâ'idah* yang berarti dasar-dasar, asas-asas atau fondasi, baik dalam pengertian abstrak (*maknawi)* maupunkonkrit (*hissi*),[2] seperti kata-kata *qawâ'id al-bait*, yang artinya fondasi rumah, *qawâ'id al-dîn*, artinya dasar-dasar agama, *Qawâ'id al-îlm*,adalah *qâ'idah-qâ'idah* ilmu.[3]

Pengertian *Qawâ'id* ini sejalan dengan firman Allah SWT:

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

[البقرة: 127]

Artinya:"Dan (ingatlah), ketika Ibrahim meninggikan (membina) dasar-dasar baitullah bersama Ismail (seraya

---

[2]Abdu al-'Aziz Muhammad 'Azzam, *Al-Qawa'id* Fiqhiyyah, (Qahirah: Dar al-Hadis, 2005),h.11.

[3] Muhammad Shadiqi bin Ahmad bin Muhammad al-Bawawarnawi Abi al-Haris al-Gozzi, a*l-Wajiz fi Idhah Qawa'id al-Fiqh al-Kulliyah*. (Bairut: Muassasatu al-Risalah, 1996), h.13.

berdo'a): Ya Tuhan kami terimalah daripada kami (amalan kami), sesungguhnya Engkaulah yang Maha mendengar lagi Maha mengetahui". (Q.S. Al-Baqarah [2]: 127)

فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ [النحل: 26]

Artinya:"Maka Allah menghancurkan rumah-rumah mereka dari pondasinya". (Q.S. Al-Nahl [16]: 26)

Surat al-Baqarah:127 memaknai kata *qawâ'id* dengan arti dasar-dasar, dan surat al-Nahl: 26, memaknai *qawâ'id* dengan arti pondasi. Dari kedua ayat tersebut dapat disimpulkan bahwa arti *qâ'idah* adalah dasar, asas atau fondasi, tempat yang diatasnya berdiri bangunan.[4]

Kata *Fiqhiyah* diambil dari kata fiqh yang diberi tambahan *ya' nisbah* yang berfungsi sebagai penjenisan yang berarti hal-hal yang terkait dengan fiqh. Secara etimologi fiqh berarti faham atau pemahaman yang mendalam,[5]sedangkan secara terminologi sebagai berikut:

اَلْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرعيَّةِ اَلْعَمَلِيَّةِ اَلْمُكْتَسَبُ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ اَوْ مَجْمُوْعَةُ الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمُكْتَسَبَةُ مِنْ اَدِلَّتِهَا اَلتَّفْصِيْلِيَّةِ

Artinya: Mengetahui hukum-hukum syara' yang bersifat amaliyah (Perbuatan-perbuatan orang mukallaf) yang diambil dari dalili-dalilnya yang tafshili. Atau himpunan hukum-hukum syara' yang bersifat amaliyah (perbuatan-perbuatan orang mukallaf) yang diambil dari dalili-dalilnya tang tafshili.[6]

Selanjutnya term fiqh lebih dekat dengan arti ilmu sebagaimana yang banyak dipahami oleh para sahabat. Makna tersebut diambil dari firman Allah SWT pada Q.S Al-Taubah ayat 122 :

لِيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ

Artinya: .."untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama.". (At-Taubah: 122)

Dan sabda Nabi Muhammad saw.

مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهُ فِي الدِّيْنِ

---

[4]Ali Ahmad Al-Nadwi : *Al-Qawâ'id Al-Fiqhiyah*, (Beirut : Dâr al-Qâlam, 1420 H/2000 M), cet. V. Lihat juga Muhammad al-Ruki : *Qawâ'id Al-Fiqhi al-Islami*, (Beirut : Dâr al-Qâlam, 1419 H/1998 M), h. 107.

[5] Louis al-Ma'luf, *Munjid fi al-Lughat wa al-'Ilaam* (Beirut Lubnan: Daar al-Masyriq, 1975), h.

[6] Abd Wahhab Khallaf, *'Ilmu Ushuli al-Fiqh*, (Jeddah: Al-Haramain, 1425), h.11.

Artinya: "Barangsiapa yang dikehendaki baik oleh Allah niscaya diberikan kepadanya kepahaman dalam agama".

Berdasarkan penjelasan tersebut, dapat dirumuskan bahwa *Qawâ'id Fiqhiyah* secara etimologis adalah dasar-dasar atau asas-asas yang berkaitan dengan masalah-masalah atau jenis-jenis fikih.[7]

Sedangkan secara terminologi, para fuqaha mendefinisikan *Qawâ'id* dengan berbagai macam redaksi, ada yang mengartikannya secara luas dan ada juga yang membatasi pengertiannya secara sempit, namun substansinya tetap sama. Berikut ini dikemukakan beberapa rumusan pengertian *Qawâ'id Fiqhiyyah* menurut fuqaha, antara lain:

Al-Jurjâni dalam *al-Ta'rîfât* mendefinisikan *Qâ'idah Fiqhiyyah* sebagai ketetapan yang *kulli* (menyeluruh, general) yang mencakup seluruh bagian-bagiannya[8]

Imam Tajjudin al-Subki merumuskan definisinya sebagai berikut:

اَلاَمْرُ اَلْكُلِّي الَّذِي يَنْطِقُ عَلَيْهِ جُزْئِيَّاتٍ كَثِيْرَةٍ يُفْهَمُ اَحْكَامُهَا مِنْهَا

Artinya: "Qâ'idah adalah sesuatu yang bersifat general yang meliputi bagian yang banyak sekali, yang bisa dipahami hukum bagian tersebut dengan qâ'idah tadi"[9]

Ahmad Muhammad as-Syafii menguraikannya dengan redaksi:

اَلقَضَايَا الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْاَسَسِ الَّتِي بَنَي عَلَيْهَا الشَّارِعُ اَحْكَامَهَا وَالاَغْرَاضُ الَّتِي قَصَدَ اِلَيْهَا بِتَشْرِيْعِهِ

Artinya: Hukum-hukum yang berkaitan dengan asaz hukum yang dibangun oleh syari' serta tujuan-tujuan yang dimaksud dalam pensyariatannya".[10]

Imam al-Suyuthi di dalam kitabnya *al-asybâh wa al-nazhâir*, mendefinisikan *qâ'idah* sebagai *hukum kulli* (menyeluruh, general) *yang meliputi bagian-bagiannya".*[11]

---

[7]Asymuni A. Rahman, *Qaidah-qaidah Fiqh*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1976), cet. I.

[8] Al-Jurjani, Kitab al-Ta'rifat, (tt.: *Dâr al-Kutub al-Ilmiyah*, 1403 H/1983 M), h. 171

[9] Al-Imam Tajjuddin Abd al-Wahab bin Ali bin Abd al-Kafi al-Subki, *Al-Asybah wa al-Nazhâir*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Islamiyah, tt.), Juz I, h. 11

[10] Ahmad Muhammad Asy-Syafi'i, *Ushul Fiqh al-Islami*, (Iskandariyah: Muassasah Tsqafah al-Jam'iyyah, 1983), h. 5.

[11]Abd al-Rahman Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhair fi Qawa'id wa Furu' Fiqh al-Syafi'I*, cet. I, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1399 H/1979), h. 5.

Ibnu Abidin dalam *muqaddimah*-nya, dan Ibnu Nuzaim dalam kitab *al-asybâh wa al-nazhâir* dengan singkat mengatakan bahwa *Qâ'idah Fiqhiyyah* adalah *"Sesuatu yang dikembalikan kepadanya hukum dan dirinci dari padanya hukum".*[12]

Muhammad Abu Zahrah mendefinisikan *qâ'idah* dengan: *"Kumpulan hukum-hukum yang serupa yang kembali kepada qiyas/analogi yang mengumpulkannya".*[13]

Sebagian fuqaha menyatakan bahwa pengertian *Qawâ'id Fiqhiyyah* berarti sesuatu yang biasanya terjadi atau ghalibnya begitu. Maksudnya ketentuan peraturan itu memang seperti biasanya. Sehingga mereka merumuskan *Qâ'idah Fiqhiyyah* dengan redaksi:

حُكْمٌ اَغْلَبِيٌّ يَنْطِقُ عَلَي مُعْظَمِ جُزْئِيَّاتِهِ

Artinya: "Hukum aturan yang kebanyakannya bersesuaian dengan sebagian besar bagian-bagiannya.[14]

Sebagian fuqaha menamakan Qâ'idah *Fiqhiyyah* ini dengan nama آلأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ *(Perumpamaan dan perimbangan).* Pemberian nama tersebut bersumber dari instruksi Khalifah Umar bin Khattab kepada hakimnya Abu Musa al-As'ari.

اَعْرِفْ اَلْأَمْثِلَ وَاْلأَشْبَاهَ وَقِسْ اَلْأُمُوْرَ بِنَظَائِرِهَا

Artinya: "Kenali segala hal (persoalan) yang serupa dan bersamaan, dan qiyaskanlah segala urusan kepada hal-hal yang sebandingnya (imbangannya)".

Berdasarkan elaborasi pengertian *Qawâ'id Fiqhiyyah* tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa terdapat dua pendapat fuqaha berdasarkan pada penggunaan kata *kulli* di satu sisi, dan kata *aghlabi* atau *aktsari* di sisi lain, yaitu:

Pertama, fuqaha yang berpendapat bahwa *Qâ'idah Fiqhiyyah* adalah bersifat *kulli* mendasarkan argumennya pada kenyataan bahwa *qâ'idah* yang terdapat pengecualian cakupannya berjumlah sedikit dan sesuatu yang sedikit atau langka itu tidak mempunyai hukum.

Kedua, fuqaha berpendapat bahwa karakteristik *Qâ'idah Fiqhiyyah* bersifat *aghlabiyah* atau *aktsariyah*, karena pada kenyataannya *Qâ'idah Fiqhiyyah* mempunyai keterbatasan cakupan atau mempunyai

---

[12]Ibnu Nuzaim, *Al-Asybah wa al-Nazhair*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1403 H/1983 M), cet.

[13]Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (tt. Dâr Al-Fikri Al-Arabi, tt.) h. 10.

[14] Imam Musbikin, *Qawaid Al-Fiqhiyah* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001) h. 3.

pengecualian cakupan, sehingga penyebutan *kulli* dari *Qawâ'id Fiqhiyyah* kurang tepat.[15]

C. Ruang Lingkup Qâ'idah Fiqhiyyah

Materi tentang fiqh dalam kitab-kitab fiqh banyak sekali, dan dari materi-materi yang banyak itu ada hal-hal yang serupa, kemudian diikat dalam satu ikatan. Ikatan inilah yang menjadi *Qawâ'id Fiqhiyyah.*[16] Oleh karenanya, Abu Zahrah mendefinisikan *Qâ'idah Fiqhiyyah* sebagai "kumpulan hukum-hukum yang serupa yang kembali kepada prinsip fiqh yang mengikatnya".[17]

Sebagai contoh, ada qaidah fiqh yang berbunyi:

مَالَايُدْرِكُ كُلُّهُ وَلَايُتْرَكُ كُلُّهُ

Artinya: Apa yang tidak dilaksanakan seluruhnya jangan ditinggalkan seluruhnya.

Maksudnya apabila seseorang melaksanakan sesuatu yang baik dan tidak sanggup melaksanakannya secara keseluruhan dengan sempurna, suatu yang baik itu harus tetap dilaksanakan sesuai dengan kemampuan yang ada.

Kemudian dalam menerapkan dan menggunakan *Qâ'idah Fiqhiyyah* yang bersifat umum tersebut, seseorang dituntut hati-hati dan harus memperhatikan pengecualian-pengecualiannya (*al-Mustasnayat*). Oleh karenanya, *qâ'idah* tersebut tidak berlaku bagi satu perbuatan, dan perbuatan itu tidak sah apabila tidak dilakukan secara sempurna. Misalnya, seseorang tidak bisa mengatakan: apabila tidak kuat puasa sehari penuh, puasalah setengah hari. Setengah hari hukumnya tidak sah.[18]

Adapun ruang lingkup obyek *qaw'aid Fiqhiyyah*antara lain:

1. Perbuatan *mukallaf.*

Mukallaf adalah orang yang dibebani hukum atau terkena *taklif* yang yang dalam ushul fiqh diistilahkan dengan *mahkûm 'alaih. Mukallaf* ditinjau dari segi tingkat usia, normalitas akal, dan pengetahuan manusia tentang materi *syara'*, adalah unsur-unsur yang membatasi prinsip tersebut. Pembatasan *mukallaf* dari unsur-unsur tersebut misalnya, dapat dicermati dari konsep *mukallaf.* Menurut

---

[15] Abdul Haq, dkk, Formalisasi Nalar Fikih, (Surabaya: Khalista, 2009), h. 8-11.

[16] A. Djazuli, *Ilmu Fiqh*: *Penggalian*, *Perkembangan*, *dan Penerapan Hukum Islam*, (Jakarta: Kencana, 2005), h. 11.

[17] Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, h. 10.

[18] *Ibid*., h. 12.

Wahbah al-Zuhaili, *mukallaf* adalah orang yang telah *baligh* dan *'aqil* yang dengan akalnya itu ia dapat mengetahui fungsi dan yang difungsikannya, dan dengan akalnya itu ia mengerjakan *taklif-taklif al-syar'iyah.*[19]

Definisi yang dipaparkan oleh Zuhaili ini meliputi tiga unsur dalam *mukallaf* yang satu sama lain tidak dapat dipisahkan. Unsur-unsur itu adalah: manusia, *baligh*, dan *'aqil*. Pertama, unsur manusia. Manusia adalah makhluk ciptaan Allah yang dibebankan *taklif*. Kedua, unsur *baligh*.

Baligh menjadi batasan terhadap manusia secara umum sebagai *mukallaf*. *Baligh*, adalah kondisi fisik dan psikis manusia yang menandai telah tercapainya kemampuan seseorang untuk mengemban *taklif* sepenuhnya. Menurut Nawawi *taklif* itu ditentukan oleh *baligh.*[20] Mengenai hal ini, Imam Syafi'i menyatakan, bahwa *baligh* itu ditandai dengan usia yang genap lima belas tahun atau *ihtilam* (mimpi basah) dan terjadi *haid* bagi perempuan.[21] Tanda-tanda ini menunjukkan bahwa orang itu sudah *baligh*. *Baligh* inilah yang menjadikan seseorang mengemban semua hukum-hukum Syari'ah. Ketiga, unsur *'aqil*. *'aqil* (berakal) menjadi sebab orang mempunyai pengetahuan tentang Syari'ah. Sehingga dengan akal ini memungkinkan dia untuk dikenai *taklif*. Menurut Nawawi, *taklif* itu bergantung pada akal.[22] Ada atau tidak adanya *taklif* tergantung pada ada atau tidak adanya akal. Jadi, akal adalah unsur mutlak bagi *mukallaf*.

2. Fiqh dengan berbagai persoalan *juz'iyyat*-nya merupakan obyek materi pembahasan *Qawâ'id Fiqhiyyah* yang tidak ditemukan *nash*-nya secara khusus di dalam al-Quran, al-Sunnah atau ijma' ulama sebelumnya.

D. Sistematika Qawâ'id Fiqhiyyah

Secara umum, para fuqaha mengklasifikasikan *Qâ'idah Fiqhiyyah* berdasarkan sistematika dan spektrum pembahasannya dapat

---

[19] Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1985), jilid 1, h. 17.

[20] Muhammad Nawawi al-Bantani, *Kasyifat al-Saja'*, (Semarang: Usaha Keluarga, t.t.), h. 4.

[21] Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, *al-Umm i*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), h. 87.

[22] Muhammad Nawawi al-Bantani, *al-Simar al-Yani'ah*, (Surabaya: Nur Asia, t.t.), h. 30.

dikelompokkan menjadi dua bagian utama, yaitu *Qawâ'id Asasiyah* dan *Qawâ'id Ghairu Asasiyah*.

Pertama, *Qawâ'id Asasiyah* adalah *qâ'idah* yang disepakati oleh mayoritas imam-imam mazhab tanpa diperselisihkan kekuatannya. *Qâ'idah* ini disebut juga sebagai *qâ'idah-qâ'idah* pokok (*Qawâ'id al-Kubra*) atau disebut juga sebagai lima *qâ'idah* induk (*Qawâ'id al-Khamsah*), karena hampir setiap bab fiqh masuk dalam *qâ'idah* induk tersebut.

Qawâ'id Asasiyah al-Khamsah itu antara lain:

1. اَلْأُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا .

(*S*egala sesuatu tergantung pada niatnya).

2. اَلْيَقِيْنُ لَا يُزَال بِالشَّكّ

(Keyakinan tidak dapat dihilangkan dengan keraguan)

3. اَلْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ اَلتَّيْسِيْرَ

(Kesulitan dapat mendatangkan kemudahan)

4. اَلْضَرَرُ يُزَالُ

(Kemudaratan itu harus dihilangkan)

5. مُحَكَّمَةٌاَلْعَادَةُ

(Adat istiadat dapat dijadikan patokan hukum)

Sementara itu, Ibnu Nujaim menambah satu lagi *Qâ'idah Asasiyah* yang berlaku di kalangan mazhab Hanafi sehingga menjadi enam, yaitu *qâ'idah*:

لاثوابالابالنية

Artinya: "Tidak ada pahala bagi perbuatan yang tidak disertai dengan niat".

Sedangkan menurut 'Izzudin Ibn Abd al-Salam, bahwa kelima *Qâ'idah Asasiyah* tersebut dapat diringkas menjadi satu *qâ'idah* inti yang disimpulkan dengan rumusan:

دَ رْءُ اَلْمَفَاسِدِ وَجَلْبُ اَلْمَصَالِحِ

Artinya: "Menolak kerusakan dan meraih kemaslahatan".[23]

Lebih jauh menurut ringkasan *qâ'idah* ini bahwa seluruh syari'ah adalah *mashlahah*, baik dengan cara menolak *mafsadah* maupun dengan meraih *mashlahah*. Aktivitas manusia ada yang membawa kepada

[23] Jalaluddin Abdurrahman al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhair*, (Jakarta: Nur Asia, t.t.), h. 6.

maslahah, dan ada pula yang menyebabkan *mafsadah*; baik yang tujuannya untuk kepentingan *duniawiyah* dan *ukhrawiyah*. Intinya, seluruh *maslahah* diperintahkan oleh syari'ah dan seluruh *mafsadah* dilarang oleh syari'ah.

Dengan demikian, *mashlahah* dapat diartikan mengambil manfa'at dan menolak *madharat* (bahaya) dalam rangka memelihara tujuan *syara'* (hukum Islam). Tujuan *syara'* yang harus dipelihara tersebut adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Apabila seseorang melakukan aktivitas yang pada intinya untuk memelihara kelima tujuan syara' tersebut, maka dinamakan *mashlahah*. Disamping itu untuk menolak segala bentuk kemadharatan (bahaya) yang berkaitan dengan kelima tujuan syara' tersebut, juga dinamakan *mashlahah*.[24]

Lebih lanjut Imam al-Ghazâli menegaskan bahwa suatu ke*mashlahah*an harus sejalan dengan tujuan syara', sekalipun bertentangan dengan tujuan-tujuan manusia, karena ke*mashlahah*an manusia tidak selamanya didasarkan kepada kehendak syara', tetapi sering didasarkan kepada kehendak hawa nafsu. Oleh sebab itu, yang dijadikan patokan dalam mentukan ke*mashlahah*an itu adalah kehendak dan tujuan syara', bukan kehendak dan tujuan manusia. Oleh karenanya, ke*mashlahah*an yang dapat dijadikan pertimbangan untuk menetapkan suatu hukum adalah apabila: (1) *Mashlahah* itu sejalan dengan jenis tindakan-tindakan *syara'*. (2) *Mashlahah* itu tidak meninggalkan atau bertentangan dengan nash *syara*. (3) *Mashlahah* itu termasuk dalam kategori *mashlahah* yang *dharuri*, baik yang menyangkut kemaslatan pribadi maupun orang banyak dan universal, yaitu berlaku sama untuk semua orang.[25]

Kedua, *Qawâ'id Ghairu Asasiyah* atau biasa disebut dengan *Qawâ'id al-Kulliyah*, yaitu *qâ'idah-qâ'idah* universal yang disepakati sebagai *qâ'idah* refresentatif (*Qâ'idah Aghlabiyah*).[26] *Qâ'idah* ini merupakan *qâ'idah* yang bersifat umum yang melengkapi *Qawâ'id Asasiyah*, karena dapat menampung bagian-bagian (*juziyat*) dari berbagai persoalan fiqh. Perlu diketahui, meskipun *Qawâ'id* ini dapat mencakup banyak masalah fiqh, namun ada beberapa masalah-masalah

---

[24] Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâli, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul*, (Beirut: Dar al Kutub al-'Ilmiyah, 1980), h. 286.

[25] Al-Ghazali, *al-Mustasfa*..., h. 139

[26] Sofyan.A.P. Kau dan Zulkarnaen Sulaeman, *Nalar Kreatif Metode Penetapan Hukum Islam*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2009), h. 188

yang dikecualikan. Itulah sebabnya, sebagian ulama menyebutkan *qâ'idah* ini sebagai *Qâ'idah Aghlabiyah* (*qâ'idah* yang umum).[27]

Munurut Imam al-Suyuthi, bahwa terdapat 40 (empat puluh) *qâ'idah* yang disepakati sebagai *qâ'idah* yang refresentatif (*Qâ'idah Aghlabiyah*), dan ada 20 (dua puluh) *qâ'idah* yang diperselisihkan (*Qâ'idah Mukhtalafah*).[28]

Selain sistematika tersebut, sebagian fuqaha ada yang menyusun *Qâ'idah Fiqhiyyah* berdasarkan abjad dengan jumlah 145 buah *qâ'idah* yang kemudian disarikan menjadi 99 buah *qâ'idah* dalam kitab *Majalah al-Ahkam al-Adliyah*. Selanjutnya sebagian fuqoha yang lain menyusun *qâ'idah* berdasarkan sistematika fiqih, yaitu berupa klasifikasi *qâ'idah* berdasarkan bab *ibadah*, bab *mu'amalah*, bab *'uqubah*, seperti kitab *Al-Faraidul Bahiyyah fil Qowaidi wal Fawaid al- Fiqiyyah*, karya Sayyid Mohammad Hamzah.[29]

Berikut ini akan dijelaskan sebagian *qâ'idah-qâ'idah* fiqh yang mencakup kepada berbagai bidang fiqh, antara lain:

1) *Qâ'idah*:

اَلِاجْتِهَادُ لَا يَنْقُضُ بِالِاجْتِهَادِ

Artinya: Ijtihad yang telah lalu tidak dibatalkan oleh ijtihad yang kemudian

Maksud *qâ'idah* ini adalah suatu hasil ijtihad pada masa lalu, tidak berubah karena ada hasil ijtihad baru dalam suatu kasus hukum yang sama. Hasil ijtihad yang lama masih tetap berlaku pada masa itu, dan hasil ijtihad yang sekarang berlaku pada masa sekarang.

2) *Qâ'idah*:

التَّابِعُ تَابِعٌ

Artinya: Pengikut itu hukumnya tetap sebagai pengikut yang mengikutinya

Contoh, apabila seseorang membeli kambing yang sedang mengandung, maka anak yang masih dikandungnya termasuk yang dibeli. Apabila makmum salat harus mengikuti imam.

3) *Qâ'idah*:

بِالشَّئِ رِضَي بِمَا يَتَوَلَّدُ مِنْهُ

---

[27] Djazuli, *Qa'idah..*, h. 91

[28] al-Suyuthi, *al-Asybah..*, h. 71-109

[29] Lihat, M. Ma'shum Zein , *Pengatar Memahami Nadhom Al-Faroidul Bahiyyah*, (Jombang: Darul Hikmah, 2010)

Artinya: Ridha atas sesuatu berarti ridha pula dengan akibat dari sesuatu tersebut".

Apabila orang telah *ridha* terhadap sesuatu, maka dia *ridha* menanggung resiko akibat dari hal tersebut. Contoh, seseorang telah *ridha* membeli rumah yang sudah rusak, maka dia juga harus *ridha*, apabila rumah itu runtuh. Apabila *ridha* beragama Islam, maka harus melaksanakan kewajibannya.

4) *Qâ'idah*:

مَا لَا يَتِمُّ ٱلْوَاجِبُ اِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ

Artinya: Sesuatu kewajiban yang tidak sempurna pelaksanaannya kecuali dengan adanya sesuatu hal, maka hal tersebut hukumnya wajib pula

Apabila suatu kewajiban tidak sempurna pelaksanaannya kecuali dengan adanya perbuatan atau dengan hal lain maka perbuatan tersebut atau hal tersebut wajib pula dilaksanakan. Contoh, apabila *wudhu* dilakukan dengan mulai membasuh muka, maka yang wajib dibasuh sampai batas-batas mukanya. Demikian pula dalam membasuh tangan dengan sikunya.

5) *Qâ'idah*:

ٱلْمَيْسُوْرُلَا يَسْقُطُ بِٱلْمَعْسُوْرِ

Artinya: "Sesuatu perkara yang mudah dijalankan, tidak menggugurkan yang sukar dijalankan".

Suatu perbuatan yang diperintahkan untuk dilakukan, harus dilakukan sedapat mungkin yang kita sanggup lakukan. Contoh, orang yang hanya hapal sebagian ayat dalam shalat, maka bacalah ayat tersebut. Tidak berarti karena bisa membaca sebagian lalu dia meninggalkan salat.

6) *Qâ'idah*:

مَاحَرُمَ اَخْذُهُ حَرُمَ اِعْطَاءُهُ

Artinya: "Apa yang haram diambilnya haram pula diberikannya".

Berdasarkan *qâ'idah* ini, maka haram memberikan uang hasil korupsi atau uang hasil suap-menyuap.

7) *Qâ'idah*:

التَّابِعُ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَي ٱلْمَتْبُوْعِ

Artinya: "Pengikut tidak mendahului yang diikuti".

Qâ'idah ini menegaskan bahwa tidak mungkin yang mengikuti lebih dahulu dari yang diikuti. Dengan demikian, tidak sah shalat seorang makmum yang mendahului imam.

a. *Qâ'idah* Khusus

1) *Qâ'idah* khusus Ibadah:

تَقْدِيْمُ ٱلعِبَادَةِ قَبْلَ وُجُوْدِ سَبَبِهَا لَايَصِحُ

Artinya:"Tidaklah sah mendahulukan ibadah sebelum ada sebabnya".

Contoh, tidak sah, haji, puasa ramadhan sebelum datang waktunya. Kekecualian apabila yang ditentukan karena ada kesulitan, seperti shalat *jamak taqdim.*

2) *Qâ'idah* khusus *Ahwal al S*yakhsiyyah:

النِّكَاحُ لَا يَفْسُدُ بِفَسَادِ النِّكَاحِ

Artinya:Akad nikah tidak rusak dengan rusaknya mahar

Contoh, apabila seseorang mewakilkan dalam akad nikah dengan menyebut maharnya kemudian si wakil menambah mahar tersebut, misalnya 10 gram emas menjadi 15 gram emas, maka nikahnya tetap sah dan kepada wanita tadi diberikan mahar *mitsil.*

E. Urgensi dan Tujuan Mempelajari Qawâ'id Fiqhiyyah

Berawal dari kecermatan para pakar *ushuli* (ahli ushul fiqh) dalam meneliti dan mengamati dalil-dalil *kulli* (umum) yang terdapat di dalam al-Qur'an dan al-sunnah, yakni nash-nash ayat al-Qur'an dan matan hadits yang menjelaskan prinsip-prinsip umum pembinaan syari'at diikuti *istiqra'* (pengkajian mendalam) ke arah aspek *'illat* hukum, *hikmah* syari'at, *asrar* (rahasia) hukum dan analisa terhadap *maqashid* (tujuan-tujuan) syari'at dalam *taklif* (pembebanan hukum) terhadap perbuatan orang *mukallaf,* maka ini tahapan dari rangkaian prosedur penggalian hukum Islam (*istinbâth al-ahkam*). Setelah itu baru dirumuskan *qâ'idah-qâ'idah* hukum yang mirip dengan "rumus-rumus fiqh" agar dalam pengkajian syari'at senantiasa konsisten (taat asas) dalam mewujudkan kemashlahatan dan mencerminkan hukum yang berkeadilan.

Qawâ'id Kulliyah dirumuskan dengan tujuan memelihara substansi ajaran Islam dalam mewujudkan ide-ide ideal-normatif ke dalam norma hukum, baik mengenai hak dan kewajiban; keadilan dan persamaan rasa tanggung jawab; memelihara *mashlahat* dan menolak *mafsadat* serta kemungkinan perubahan hukum disebabkan perubahan

reasoning hukum (*'illat al-hukm*) serta perubahan dimensi waktu, tempat dan keadaan.

Sejatinya *Qawa'd Fiqhiyyah* menggambarkan nilai-nilai fiqh, kebaikan dan keutamaan serta intinya. Dari bentuk dan uraian tentang *qâ'idah* fikih menampakan pola pikir fiqh Islam yang sangat luas dan mendalam dan tampak pula kekuatan filosofinya yang rasional serta kemampuannya dalam mengumpulkan persoalan-persoalan fiqh dan mengembalikannya kepada akarnya. Dengan demikian, *Qawa'd Fiqhiyyah* adalah *qâ'idah-qâ'idah* umum yang meliputi seluruh cabang masalah-masalah fiqh yang menjadi pedoman untuk menetapkan hukum setiap peristiwa fiqh, baik yang telah ditunjuk oleh *nash* yang *sharih* maupun yang belum ada *nash*-nya sama sekali.[30]

Berkaitan dengan urgensi *Qâ'idah Fiqhiyyah*, al-Qarafi menyatakan bahwa secara umum ada tiga urgensi *Qâ'idah Fiqhiyyah*, yaitu: Pertama, *Qâ'idah Fiqhiyyah* mempunyai kedudukan istimewa dalam khazanah keilmuan Islam, karena kepakaran seorang faqîh sangat terkait erat dengan penguasaannya terhadap *qâ'idah Fiqhiyyah*. Kedua, *Qâ'idah Fiqhiyyah* dapat menjadi landasan dalam berfatwa. Ketiga, *Qâ'idah Fiqhiyyah* menjadikan ilmu fiqh lebih teratur sehingga mempermudah seseorang untuk mengidentifikasi materi fiqh yang jumlahnya sangat banyak.[31]

Al-Zarkasyî berpendapat bahwa mengikat perkara yang bertebaran lagi banyak (fiqh), dalam *qâ'idah-qâ'idah* yang menyatukan (*Qawâ'id Fiqhiyyah*) adalah lebih memudahkan untuk dihapal dan dipelihara.[32]

Sedangkan menurut Mustafa al-Zarqa bahwa urgensi *Qâ'idah Fiqhiyyah* menggambarkan secara jelas mengenai prinsip-prinsip fiqh yang bersifat umum, membuka cakrawala serta jalan-jalan pemikiran tentang fiqh. Dengan demikian, *Qâ'idah Fiqhiyyah* mengikat berbagai hukum cabang yang bersifat praktis dengan berbagai *Dhawâbit*, yang menjelaskan bahwa setiap hukum cabang tersebut mempunyai satu *manât* (*'illat*/alasan hukum) dan segi keterkaitan, meskipun obyek dan temanya berbeda-beda.[33]

Dari beberapa pendapat fuqaha tersebut dapat disimpulkan bahwa:

---

[30] Mukhtar Yahya, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1993), h. 485.

[31] Al-Qarafi, al-Furûq, Juz 3, (Bayrût: Dâr al-Ma'rifat, 1990), h. 3.

[32] 'Alî Ahmad al-Nadwî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyah*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 2000), cet. ke-5, h. 326.

[33] Musthafâ Ahmad al-Zarqâ', *al-Madkhal al-Fiqh al-'Amm*, (Damaskus: Mathba'ah Jâmi'ah, 1983), Juz II, h. 943.

1. *Qâ'idah Fiqhiyyah* adalah ranah ijtihad dalam menerapkan *'illat* hukum yang digali dari permasalahan-permasalahan hukum cabang berdasarkan hasil ijtihad mujtahid mutlak;[34]
2. *Qâ'idah Fiqhiyyah* mempunyai peran penting dalam rangka mempermudah pemahaman tentang hukum Islam, di mana pelbagai hukum cabang yang banyak tersusun menjadi satu *qâ'idah*;
3. Pengkajian *qâ'idah Fiqhiyyah* dapat membantu memelihara dan mengikat pelbagai masalah yang banyak dan saling bertentangan, menjadi jalan untuk menghadirkan pelbagai hukum;
4. *Qâ'idah Fiqhiyyah* dapat mengembangkan *malakah zhihiyah* (daya rasa) fiqh seseorang, sehingga mampu mentakhrij pelbagai hukum fiqh yang tak terbatas sesuai dengan *qâ'idah* mazhab imamnya;
5. Mengikat pelbagai hukum dalam satu ikatan menunjukkan bahwa hukum-hukum ini mempunyai kemaslahatan yang saling berdekatan atau mempunyai kemaslahatan yang besar.[35]

Qawâ'id Fiqhiyyah itu disamping berfungsi sebagai tempat para *mujtahidin* mengembalikkan seluruh seluk-beluk masalah fiqh juga sebagai *qâ'idah* untuk menetapkan hukum masalah-masalah baru yang tidak di tunjuk oleh *nash* yang *sharih* yang sangat memerlukan untuk ditentukan hukumnya. Oleh karena itu, setiap orang yang sanggup menguasai seluruh bagian masalah fiqh dan sanggup menetapkan ketentuan hukum setiap peristiwa yang belum atau tidak ada nashnya disebut mujtahid.[36]

---

[34] Mujtahid muthlaq adalah tingkatan pertama (tertinggi). Mereka memenuhi persyaratan-persyaratan ijtihad. Mereka mengeluarkan hukum-hukum dari Alquran dan al-Sunnah, menjalani seluruh jalan untuk mencari dalil tanpa mengikut orang lain, dan mereka menentukan manhaj (pola) untuk diri mereka sendiri, dan menentukan furu'nya/cabang-cabangnya. Mereka adalah para fuqahâ sahabat semuanya, fuqahâ tabi'în seperti Sa'îd bin al-Musayyib, dan Ibrâhim al-Nakha'i; para fuqahâ Mujtahidin seperti: Ja'far Shâdiq dan ayahnya (Muhammad al-Bâqir), Abû Hanîfah, Mâlik, Syafi'î, Ahmad, al-Auza'i, al-Laits bin Sa'îd, Sufyan al-Tsauri, Abû Tsaur dan banyak lagi yang lainnya. Walaupun pendapat-pendapat mereka tidak sampai kepada kita secara kumpulan yang dibukukan, tetapi dalam pujian-pujian kitab pelbagai fuqahâ terdapat pendapat-pendapat mereka yang dinukil/dikutip dengan riwayat yang tidak ada bukti kebohongannya dan bisa dipercaya kebenarannya. Lihat, Abû Zahrah, *Ushûl Fiqh*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-Arabî, 1990), h.389-398

[35] Syamsul Hilal, "Qawâ'id Fiqhiyyah Furû'Iyyah Sebagai Sumber Hukum Islam" dalam *Jurnal Al-'Adalah*, Vol. XI, No. 2 Juli 2013, h. 145.

[36] *Ibid.*

Hasbi Ash-Shiddiqie, seorang pakar fiqh Indonesia berpendapat bahwa: "Oleh karena pentingnya *qâ'idah-qâ'idah* itu dan besar manfaatnya serta mendalam pengaruhnya dalam memberi petunjuk hukum-hukum *furu'* bila kita memerlukan *hujjah* dan dalil-dalil serta mengistimbatkan hikmah, para *fuqaha* dari segala *mazhab"*[37] memperhatikan sungguh-sungguh tentang *Qawaid Fiqhiyyah* ini, karena merupakan cabang dari ilmu syari'at. Dengan demikian, tidak heran apabila ulama mazhab yang empat sangat menjunjung tinggi ilmu ini. Menurut sebagian ulama, kurangnya perhatian terhadap *Qawâ'id Fiqhiyyah* termasuk diantara faktor penyebab mandeknya perkembangan fiqh.

Dari uraian di atas, maka jelaslah bahwa *Qawâ'id Fiqhiyyah* merupakan suatu peranan yang sangat penting dan berpengaruh besar dalam bidang *tasyri'*, yang karena dengan adanya *Qawâ'id Fiqhiyyah* tersebut para *fuqaha* dari berbagai *mazhab* benar-benar mencurahkan perhatiannya dalam hal merumuskan dan mengumpulkan *qâ'idah* itu, sehingga banyak diantara mereka yang berhasil menyusun suatu kitab yang khusus memuat *qâ'idah-qâ'idah* fiqh, seperti kitab *al-Qawâ'id al-Kubra* dan *al-Qawâ'id al-Shugra*, karangan Najmuddin ath-Thufy (wafat 717 H) dan lain-lainnya.[38]

Dengan berpegang kepada *Qawâ'id Fiqhiyyah*, maka akan lebih mudah dalam mengistinbatkan hukum bagi suatu masalah, yaitu dengan menggolongkan kepada masalah yang serupa dalam satu *qâ'idah*. Berkaitan dengan hal ini fuqaha berkata:

مَنْ رَاعَى اْلأُصُوْلَ كَانَ حَقِيْقًا بِالْوُصُوْلِ وَمَنْ رَاعَى الْقَوَاعِدَ كَانَ خَلِيْقًا بِإِدْرَاكِ الْمَقَاصِدِ

Artinya: "Barang siapa memelihara ushul, berhaklah ia sampai kepada maksud dan barang siapa memelihara Qawâ'id pantaslah ia menjadi maksud."

Begitu pula disebutkan dalam kitab "*al-Faraid al-Bahiyyah*" sebagai berikut:

اِنَّمَا تُضْبَطُ بِالْقَوَاعِدِ فَحِفْظُهَا مِنْ أَعْظَمِ الْفَوَائِدِ

[37]Mayoritas ulama memaparkan tentang konsep bermazhab dengan dua sistem bermazhab, yakni: Pertama, *mazhabqauli*, yaitu mencari hukum suatu masalah dengan mengikuti hasil pendapat ulama yang sudah terbukukan di dalam beberapa kitab mazhab tersebut. Kedua, *mazhabmanhaji*, yaitu menyelesaikan problem hukumdengan berpedoman kepada metode *istiqra'* (penelitian hukum) yang digunakan dalam suatu mazhab.

[38] Musbikin, *Qawaid*..,h.19.

Artinya: "Sesungguhnya cabang-cabang masalah fiqh itu hanya dapat dikuasai dengan qâ'idah-qâ'idah. maka menghapal qâ'idah-qâ'idah itu termasuk sebesar-besarnya manfaat."[39]

Dengan demikian, dapat dirumuskan bahwa *Qawâ'id Fiqhiyyah* memiliki signifikansi dan urgensitas yang sangat besar dalam pengembangan ilmu fiqh. Lebih jauh, urgensi *Qawâ'id Fiqhiyyah* antara lain:[40]

1. Dengan mengetahui *Qawâ'id Fiqhiyyah*, maka seseorang akan mengetahui prinsip-prinsip umum ilmu fiqh dengan materinya yang sangat banyak, serta mampu memahami logika hukum sebagai dialektika yang mewarnai fiqh dan menjadi titik temu dari masalah-masalah fiqh tersebut.
2. Dengan memerhatikan *Qawâ'id Fiqhiyyah*, maka akan lebih mudah menetapkan hukum bagi masalah-masalah yang dihadapi yaitu dengan memasukkannya atau menggolongkannya kepada salah satu *qâ'idah* fiqh yang ada.
3. Dengan memahami *Qawâ'id Fiqhiyyah*, maka akan lebih arif dalam menerapkan materi-materi fiqh dalam waktu dan tempat yang berbeda, untuk keadaan, dan adat yang berlainan
4. *Qawâ'id Fiqhiyyah* sejatinya merupakan teori-teori fiqh yang dirumuskan oleh fuqaha yang berasal dari dalil-dalil *kulli* al-Quran dan al-Sunnah. Oleh karenanya, aplikasi *Qâ'idah Fiqhiyyah* adalah bentuk mengikuti al-Quran dan al-Sunnah secara tidak langsung.

Beberapa ungkapan lain para ulama tentang urgensi dan manfaat dari *Qawâ'id Fiqhiyyah* adalah: "Dengan memahami *Qâ'idah Fiqhiyyah* seseorang dapat mengetahui hakikat dari fiqh, objek bahasan fiqh, *illat* dan hikmah fiqh, sehingga terampil dalam memahami dan menghadirkan fiqh". Sesungguhnya *Qâ'idah Fiqhiyyah* itu menggambarkan nilai-nilai fiqh. Dari bentuk dan uraian tentang *Qâ'idah Fiqhiyyah* menampakkan pola pikir fiqh Islam yang sangat luas dan mendalam dan tampak pula kekuatan filosofinya yang rasional serta kemampuannya di dalam mengumpulkan fiqh dan mengembalikannya kepada akarnya".[41]

---

[39] *Ibid*., h. 16.

[40] Jaih Mubarok, *Qa'idah Fiqh ,Sejarah dan Qa'idah Asasi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), h. 29.

[41] A. Djazuli, *Qa'idah*.., h. 25.

Adapun tujuan mempelajari *Qawâ'id Fiqhiyyah* adalah untuk mendapatkan manfaat dari ilmu *Qawâ'id Fiqhiyyah* itu sendiri, lebih jauh manfaat mempelajarinya antara lain:

1. Untuk menghimpun berbagai masalah fiqh yang serupa, dan sebagai barometer dalam mengidentifikasi berbagai hukum fiqh yang masuk dalam ruang lingkupnya.
2. Untuk menunjukkan bahwa hukum-hukum yang sama *'illat*-nya meskipun berbeda-beda merupakan satu jenis *'illat* dan *maslahat.*
3. Untuk mempermudah *fuqaha* dalam menetapkan hukum perbuatan seorang *mukallaf.* Misalnya, bagaimana hukum seseorang yang dipaksa memininum khamar, boleh atau tidak? Melalui pendekatan *qâ'idah* اَلضَّرُوْرَةُ تُبِيْحُ الْمَحْظُوْرَةَ atau اَلضَّرَرُ يُزَالُ *qâ'idah* ini dapat dijawab, yaitu boleh meminum *khamar* karena terpaksa (mudarat).[42]

F. Kesimpulan

Qawâ'id Fiqhiyyah adalah ketentuan hukum yang bersifat umum yang mencakup hukum-hukum derivasinya karena sifat keumumannya dan atau totalitasnya. *Qawâ'id Fiqhiyyah* cabang adalah *qâ'idah* yang spesifik membidangi bab atau tema tertentu pada permasalahan fiqh, sehingga sebagian fuqaha memasukkan dalam *Dlawâbith Fiqhiyyah*, sebagian lagi memasukkannya dalam *Qawâ'id Fiqhiyyah al-Khashshah.* Cakupan *Qâ'idah Fiqhiyyah* cabang diantaranya *qâ'idah ibadah*, *mu'amalah*, *maliyah*, *siyasah*, dan *ahwal al-syakhshiyyah.*

Dengan demikian, singkatnya *Qawâ'id Fiqhiyyah* sebagai instrumen hukum Islam, memiliki daya akseptabilitas yang tinggi terhadap permasalahan hukum Islam kontemporer, sehingga eksistensinya dapat membantu mujtahidin dalam memetakan masalah dan mencari solusi hukum yang *mashlahah.*

[42]Ade Dedi Rohayana, *Ilmu Qawaid* Fiqhiyyah, (Jakarta: PT.Gaya Media Pratama, 2008), h. 38.

BAB II

HUBUNGAN QAWÂ'ID FIQHIYAH DENGAN DHAWABITH FIQHIYYAH DAN NAZHARIYYAH FIQHIYYAH

A. Pendahuluan

Fiqh merupakan rumusan aplikatif hukum Islam yang diformulasikan sebagai sekumpulan aturan keagamaan yang mengatur kehidupan kaum muslimin dalam segala aspeknya, baik yang bersifat individual maupun kolektif. Karakteristiknya yang serba mencakup inilah, yang menempatkannya pada posisi penting dalam pandangan umat Islam. Bahkan sejak awal hukum Islam telah dianggap sebagai pengetahuan *par exellence* –suatu posisi yang belum pernah dicapai teologi. Itulah sebabnya para orientalis dan Islamisis Barat menilai bahwa "adalah mustahil memahami Islam tanpa memahami hukum Islam"[1]

Dinamika hukum Islam dibentuk oleh interaksi dan dialektika antara wahyu dan rasio. Fenomena inilah yang kemudian berkembang menjadi ijtihad, yaitu suatu proses upaya ilmiah untuk menggali dan menemukan hukum bagi sesuatu perkara yang tidak ditetapkan status hukumnya secara eksplisit (*manshush*) dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Selanjutnya, dalam tradisi Islam, fiqh (*Islamic jurisprudence*) memiliki peran sentral sebagai instrumen hukum untuk mengatur kehidupan kaum Muslimin. Mereka memrlukan perangkat yang karakternya sudah tidak lagi murni tekstual normatif (al-Qur'an dan al-Hadits), tetapi sudah terstruktur menjadi pranata hukum yang aplikatif (*fiqh*).

Dengan kata lain, bahwa fiqh merupakan produk hukum yang difungsikan oleh para pembuat hukumnya (*jurists*) sebagai manual untuk mengatur berbagai aktivitas kehidupan masyarakat yang secara substansial, bertujuan untuk merealisasikan kemaslahatan umum, memberikan kemanfaatan dan menghindarkan kemafsadatan bagi umat manusia yang terangkum dalam tiga aspek utama, yaitu mewujudkan

[1]Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1971), h. 1

kemaslahatan manusia dengan menjamin hal-hal yang bersifat *dlaruriyyat* (kebutuhan primer), *hajiyyat* (kebutuhan sekunder), dan *tahsiniyyat* (kebutuhan tertier).

Dengan mengetahui tujuan disyari'atkan hukum Islam tersebut, maka para *fuqaha* dapat merumuskan pedoman petunjuk pelaksanaan (juklak) dan petujuk teknis ilmu fiqh yang termuat dalam Qâ'idah *Fiqhiyyah*, *Dhawabith Fiqhiyyah* dan *Nazhariyat Fiqhiyyah*.

B. Pengertian Qâ'idah Fiqhiyyah, Dhawâbith dan Nazhariyat Fiqhiyyah

1. Qâ'idah Fiqhiyyah

Qawâ'id Fiqhiyah terdiri dari dua term, yaitu *Qawâ'id* dan *Fiqhiyyah*. Kata *Qawâ'id* merupakan bentuk jamak dari kata *qâ'idah*, yang secara leksikal berarti dasar, asas, pondasi, atau fundamen segala sesuatu,[2]baik yang kongkrit, materi atau inderawi seperti pondasi rumah maupun yang abstrak baik yang bukan materi dan bukan inderawi seperti dasar-dasar agama.[3] Sedangkan term *Fiqhiyyah* dengan tambahan *ya nisbah* berfungsi sebagai makna penjenisan dan pembangsaan, sehingga berarti hal-hal yang terkait dengan fiqh yang secara harfiah bermakna faham atau pemahaman yang mendalam.[4].

Secara terminologi, *Qâ'idah Fiqhiyyah* adalah ketentuan hukum yang bersifat umum yang mencakup hukum-hukum derifasinya karena sifat keumumannya dan atau totalitasnya.[5] Berkaitan dengan konteks ini, fuqaha terbagi dalam dua kelompok mengenai rumusan *Qâ'idah Fiqhiyyah* pada penggunaan kata *kulli* di satu sisi, dan kata *aghlabi* atau *aktsari* di sisi lain. Pertama, fuqaha yang berpendapat bahwa Qâ'idah *Fiqhiyyah* adalah bersifat *kulli* mendasarkan argumennya pada realitas bahwa *qâ'idah* yang terdapat pengecualian cakupannya berjumlah sedikit dan sesuatu yang sedikit atau langka tidak mempunyai hukum. Kedua, fuqaha berpendapat bahwa karakteristik Qâ'idah *Fiqhiyyah* bersifat *aghlabiyah* atau *aktsariyah*, karena realitasnya *Qâ'idah Fiqhiyyah* mempunyai keterbatasan cakupannya atau mempunyai pengecualian

---

[2] Ibn Manzhur, *Lisân al-Arab*, Jilid III, (Bairut: Dar al-Shadir, 2000).

[3] 'Alî Ahmad al-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2000), h. 5.

[4] Louis al-Ma'luf, *Munjid fi al-Lughat wa al-'Ilaam* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1975)

[5] Syamsul Hilal, "Qawâ'id Fiqhiyyah Furû'Iyyah Sebagai Sumber Hukum Islam" dalam *Jurnal Al-'Adalah*, Vol. XI, No. 2 Juli 2013, h. 142.

cakupannya sehingga penyebutan *kulli* dari Qâ'idah *Fiqhiyyah* kurang tepat.[6]

Meskipun terdapat perbedaan secara redaksional tentang pengertiannya, namun secara substansial *Qâ'idah Fiqhiyyah* adalah produk *ijtihadiah* sebagai patokan hukum yang bersifat umum (*kulli*), dan dari aturan tersebut dapat diketahui status hukum bagi berbagai permasalahan yang berada di bawah cakupannya. Di samping itu, *Qâ'idah Fiqhiyyah* dapat berarti kumpulan hukum-hukum yang serupa yang kembali kepada qiyas yang mengumpulkannya.

Berdasarkan uraian tersebut, maka dapat dirumuskan definisi *Qâ'idah Fiqhiyyah* sebagai berikut: *pertama*, *qâ'idah* adalah ukuran atau patokan umum yang dijadikan dasar untuk menentukan hukum bagi persoalan-persoalan yang belum diketahui hukumnya. *Kedua*, *qâ'idah* bersifat *aglabiyah*, *aktsariyah* atau pada umumnya. Oleh karena itu, setiap *qâ'idah* mempunyai pengecualian-pengecualian.[7]

2. Dhawâbith Fiqhiyyah

Kata *Dhawâbith Fiqhiyyah* terdiri dari dua term, yaitu *dhawâbith* dan *Fiqhiyyah*. Kata *dhawâbith* (ضوابط) adalah jamak dari kata *dhâbith* (ضابط). Kata *al-dhâbith* diambil dari kata dasar (*mashdar*) *al-dhabith* (الضبط) yang secara bahasa maknanya berkisar pada arti "pemeliharaan, ikatan, kekuatan dan penguatan" (اَلحِفْظُ وَالْحَزْمُ وَالْقُوَّةُ وَالشِّدَّة).

Sementara kata *Fiqhiyyah* dengan tambahan *ya nisbah* berfungsi sebagai makna penjenisan atau pengklasifikasian, sehingga *fiqhiyyah* berarti hal-hal yang yang berkaitan dengan persoalan fiqh, yang secara harfiah berarti faham atau pemahaman yang mendalam.[8].

Sedangkan secara terminologi, terdapat beberapa rumusan definisi yang secara redaksional berbeda, namun secara substansial saling melengkapi dan menyempurnakan. Beberapa definsi operasional *Dhawâbith Fiqhiyyah* sebagai berikut:

1. *Dhawâbith Fiqhiyyah* adalah semua yang terbatas *juz'iyat*-nya (bagiannya) pada suatu urusan tertentu.
2. *Dhawâbith Fiqhiyyah* adalah apa yang tersusun sebagai bentuk-bentuk masalah yang serupa dalam satu tema, tanpa melihat kepada makna yang terkait secara menyeluruh.
3. *Dhawâbith Fiqhiyyah* adalah apa yang dikhususkan dari pengertian *Qâ'idah Fiqhiyyah* pada bab fiqh tertentu.

---

[6] Abdul Haq *et.all.*, *Formalisasi Nalar Fiqh*, (Surabaya: Khalista, 2009), h. 8-11.

[7] Mubarok, *Qa'idah..*, h. 4-5

[8] Louis al-Ma'luf, *Munjid fi al-Lughat wa al-'Ilaam* (Beirut Lubnan: Daar al-Masyriq, 1975), h.

4. *Dhawâbith Fiqhiyyah* adalah proposisi universa (قضية كلية) , atau prinsip-prinsip universal (أصل كلي) yang menghimpun *furu'* dari satu bab fiqh.

Berdasarkan uraian tersebut, maka dapat disimpulkan, bahwa *Dhawâbith Fiqhiyyah* adalah setiap *Juz'iyyat Fiqhiyyah* yang terdapat dalam satu bab fiqh, atau prinsip-prinsip fiqh yang universal, yang *juz'iyyat*-nya (bagian-bagiannya) terdapat dalam satu bab fiqh.[9]

3. Nazhariyyah Fiqiyyah

Secara etimologi, *nazhariyyah* (النظرية) berasal dari kata *al-nazhru* (النظر) yang berarti mengangan-angani sesuatu dengan mata (*ta'amul al-syai' bi al-'ain*), sedangkan النظري adalah hasil dari apa yang diangan-angankan tersebut, seperti akal yang memikirkan atau mengangan-anganka alam semesta, kemudian akal mengatakan bahwa alam adalah sesuatu yang baru.

Secara terminologi, para fuqaha menyatakan bahwa *Nazhariyah 'Amah* memiliki arti yang sama dengan *Qâ'idah Fiqhiyyah*. Pendapat ini sebagaimana dikemukakan Muhammad Abu Zahrah.[10] Sedangkan sebagian fuqaha mendefinsiikan *Nazhariyah Fiqhiyah* dengan tema-tema fiqh (*maudlu' Fiqhiyyah*), yaitu tema-tema yang memuat masalah-masalah *Fiqhiyah* atau *Qadhiyah Fiqhiyyah*.

Adapun hakikat *Nazhariyah Fiqhiyyah* ditandai dengan adanya ketentuan tentang rukun, syarat dan hukum yang menghubungkan fiqih dalam satu tema (*maudhu'*) yang bisa digunakan sebagai hukum untuk semua unsur yang ada, seperti: *nazhariyyah milkiyah*, *nazhariyyah 'aqad*, *nazhariyyah itsbat* dan sebagainya. Selanjutnya sebagai bentuk aplikasi dari contoh *nazhariyyah itsbat* (penetapan) dalam *fiqh al-jina'i al-Islami* (hukum pidana Islam) terdiri dari beberapa unsur, yaitu: hakikat *itsbat* (penetapan), *syahadah* (saksi), syarat-syarat saksi, mekanisme saksi, pembelaan, tanggung jawab saksi, *ikrar* (pengakuan), *qarinah* (bukti), *khibrah* (keahlian), *ma'lumat qadhi* (informasi, data, fakta qadhi), *kitabah* (pencatatan), *yamin* (sumpah), dan *qasamah*.

Dengan demikian, dapat dirumuskan bahwa *Nazhariyyah 'Amah* tidak dapat disebut sebagai *Qâ'idah Kulliyah* dalam istilah fiqh, karena posisi *Qâ'idah* ini seperti kedudukan *Dhawabith* terhadap *Nazhariyah*. Dengan kata lain, kedudukannya sama seperti *Qâ'idah Khashah* terhadap *Qâ'idah 'Amah al-Kubra*".

---

[9] Nashr Farid Muhammad Washil, Abdul Aziz, *Qawa'id Fiqiyah*, (Jakarta: Amzah, 2009), h. 2-3.

[10] Zahrah, *Ushul Fiqh*, h. 14.

C. Persamaan dan Perbedaan Qawâ'id dengan Dhawabith Fiqhiyyah

Secara umum *Qawâ'id Fiqhiyyah* memiliki arti yang sama dengan *Dhawâbith Fiqhiyyah*. Keduanya memiliki tema kajian yang sama, yaitu *Qâ'idah* yang berkaitan dengan fiqh. Sedangkan yang membedakannya adalah obyek ruang lingkup keduanya, di mana *Qawâ'id Fiqhiyyah* lebih luas cakupannya daripada *Dlawâbith Fiqhiyyah* yang hanya mengkhususkan diri pada satu bab fiqh tertentu. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh al-Bannani bahwa obyek kajian *Qawâ'id Fiqhiyyah* lebih luas kajiannya daripada *Dhawabith Fiqhiyah* yang hanya membahas satu bab fiqh saja.[11]

Ibn Nujaim berpendapat bahwa perbedaan *Qawâ'id Fiqhiyyah* dengan *Dhawâbith Fiqhiyah* adalah kalau *Qawâ'id Fiqhiyyah* menghimpun masalah-masalah cabang dari berbagai bab fiqh yang berbeda-beda, sedangkan *Dhawâbith Fiqhiyyah* hanya menghimpun masalah-masalah cabang dari satu bab fiqh saja.[12]

Oleh karenanya, dapat dirumuskan bahwa *Qawâ'id Fiqhiyyah* mencakup berbagai cabang dan masalah dalam bab-bab fiqh yang berbeda-beda, seperti *qâ'idah* yang mencakup bab ibadah, jinayat, jihad, sumpah, dan sebagainya. Sedangkan obyek kajian *Dhawâbith Fiqhiyyah* mencakup berbagai cabang dan masalah dalam satu bab fiqh saja. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh al-Sayuthi bahwa: *"*...karena sesungguhnya *qâ'idah* menghimpun cabang-cabang dari berbagai bab yang berbeda-beda, sedangkan *dhabith* menghimpun cabang-cabang dari satu bab saja".[13]

Dengan demikian, *Dhawâbith Fiqhiyyah* memiliki ruang lingkup dan cakupan lebih sempit daripada *Qawâ'id Fiqhiyyah*. Seperti contoh kasus anak yang belum dewasa melakukan kejahatan dengan sengaja. Ini adalah contoh kajian *Dhawâbith* di bidang fiqh jinayah yang hanya berlaku bagi anak-anak yang belum dewasa, maksudnya apabila anak yang belum dewasa melakukan kejahatan dengan sengaja, maka hukumanya tidak sama dengan hukuman yang diancam kepada orang dewasa, kalau diberikan hukuman, maka hukumannya hanya bersifat mendidik. Sebab kejahatan yang dia lakukan dengan sengaja, harus

---

[11] Abd al Rahman ibn Jâdillâh al-Bannani, *Hasyiyah al-Bannani*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1995), Jilid I, h. 357.

[12] Ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazhair*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1983), h. 192.

[13] Al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhair*, (Mesir: Syirkah al-Thabâ'ah al-Fanniyah, 1975), cet. ke-4,

dianggap sebagai suatu kesalahan oleh hakim, bukan suatu kesengajaan.[14]

Dengan kata lain, bahwa ruang lingkup *Qawâ'id Fiqhiyyah* tidak terbatas pada satu masalah fiqh saja, sedangkan *Dhawâbith Fiqhiyyah* hanya terbatas pada satu masalah fiqh. Perbedaan ini telah diisyaratkan oleh al-Maqqary al-Maliky, ia menyatakan bahwa Qâ'idah *Fiqhiyyah* lebih umum daripada *Dhawâbith Fiqhiyyah*.

Sejalan dengan pendapat di atas, Tajuddin al-Subky (w.771 H) menyatakan bahwa di antara *qâ'idah* ada yang tidak khusus untuk satu bab (masalah) seperti *qâ'idah*:

اَلْيَقِيْنُ لاَ يُزَالُ بِالشَّكِّ

Artinya: "Keyakinan tidak dapat hilang oleh keyakinan".

Tetapi, ada juga *qâ'idah* yang khusus untuk satu bab (masalah) seperti *qâ'idah* :

مَاجَازَتْ إِجَارَتُهُ جَازَتْ إِعَارَتُهُ

Artinya: "Sesuatu yang boleh disewakan, maka boleh dipinjamkan".

Oleh karenanya, *qâ'idah* yang khusus untuk satu bab (masalah) dan tujuannya menghimpun bentuk-bentuk yang serupa disebut *DhawabitFiqhiyyah*.

Masih pada aras yang sama, Ibnu Nujaim (w. 970 H) menegaskan bahwa perbedaan antara *Qâ'idah* dengan *Dhâbith* yaitu jika *Qâ'idah* menghimpun masalah-masalah cabang (*furu'*) dari berbagai bab (masalah) yang berbeda-beda. Sedangkan *Dhâbith* hanya menghimpun masalah-masalah cabang (*furu'*) dari satu bab (masalah) saja.

Namun demikian, ada juga ulama yang menyamakan antara *Qâ'idah Fiqhiyyah* dengan *Dhawâbith Fiqhiyyah*. Abdul Ghani al-Nabulsi (w. 1143 H) berpendapat bahwa *Qâ'idah* sama dengan *Dhâbit*, yaitu perkara yang bersifat universal (*kulli*) yang dapat diaplikasikan kepada seluruh bagiannya (*juz'iyyah*). Pandangan Abdul Ghani al-Nabulsi ini tampaknya didasarkan kepada realitas bahwa para ulama terkadang suka menyebut *Qâ'idah* atau yang semakna dengannya terhadap *Dhâbit*, di samping karena perbedaan antara keduanya sangat tipis,maka al-Nabulsi tidak membedakan ruang lingkup kajian keduanya.

Abu al-Hasan Ali bin al-Husen al-Sughdy (w. 461H) dianggap sebagai orang pertama yang mengkaji *Dhawâbith*, dimana ia menyusun

[14] Nashr Farid Muhammad Washil, Abdul Aziz, *Qawa'id Fiqiyah*, (Jakarta: Amzah, 2009), h. 2-3.

sebuah buku yang berjudul *al-Naftu fi al-Fatawa*, yang diantara isinya menerangkan tentang *dhawâbith Fiqhiyyah*. Sementara Ibnu Nujaim menyusun sebuah kitab yang berisi tentang *Dhawâbith*, ia memberi nama kitab tersebut dengan judul *al-Fawaid al-Zainiyyah fi al-Fiqh al-Hanafiyyah*. Kitab ini menghimpun lima ratus *Dhâbith*, meskipun masih bercampur baur dengan Qâ'idah *Fiqhiyyah* tetapi semuanya dinamai dengan istilah *Dhâbith*.

Muhammad bin Abdullah al-Miknasi (w. 917 H) menyusun kitab dengan tajuk "al-Kulliyyah fi al-Fiqh" yang di dalamnya berisi tentang *Dhawâbith*. Begitu pula al-Maqqari al-Maliki, penyusun kitab *al-Qawâ'id*, memasukkan beberapa *Dhâbit* dalam kitabnya dengan memakai istilah *Kulliyyat*.

Tampaknya kitab yang paling banyak menghimpun *Dhawâbith* adalah kitab *al-Istighna' fi al-Furuq wa al-Istisna'*, karya Badruddin Muhammad bin Abu Bakar al-Bakri (w. 871 H) yang menghimpun sekitar enam ratus *Dhawâbith* yang sangatpenting dalam pengembangan kajian hukum Islam.

Berdasarkan penjelasan tersebut dapat disimpulkan bahwa istilah *Dhawâbith* kadang-kadang kurang diperhatikan oleh para penyusun kitab *Qâ'idah Fiqhiyyah*, sehingga penyebutasn keduanya kadang-kadang bercampur baur. Para Fuqaha seringkali menyebut hukum-hukum yang dihimpun dalam satu bab dan dihimpun dalam berbagai bab fiqh dengan istilah *Qâ'idah*, *Kulliyyah*, dan *Ushul*. Di samping itu, dalam berbagai kitab, penyamaan dalam penyebutan istilah *Qâ'idah*, dengan *Dhabith* merupakan hal yang biasa terjadi, seperti yang telah dilakukan oleh Ibnu Rajab (w. 790 H), dalam kitabnya *al-Qawâ'id* dan Badruddin al-Bakri dalam kitabnya *al-Istighna' fi al-Furuq wa al-Istitsna'*. Begitu juga, Tajuddin al-Subki dalam kitabnya *al-Asybah wa al-Nadha'ir* sering kali menyebut *Dhawabit* dengan istilah *Qawâ'id Khashshah*. Namun demikian, saat ini kecenderungan ulama kontemporer adalah membedakan istilah *Qâ'idah* dan *Dhabith* untuk memetakan ruang lingkup kajian keduanya.

Dari uraian diatas dapat disimpulkan, bahwa *Qâ'idah Fiqhiyyah* lebih umum daripada *Dhawabith Fiqhiyyah*, karena kajian *Qâ'idah Fiqhiyyah* tidak terbatas hanya pada masalah dalam satu bab fiqh saja, tetapi menyebar pada semua masalah yang terdapat dalam semua bab fiqh. Sedangkan ruang lingkup *Dhawabith Fiqhiyyah* terbatas pada satu masalah dalam satu bab fiqh. Karena itu, *Qâ'idah Fiqhiyyah* disebut dengan istilah *Qâ'idah 'ammah* dan *Kulliyyah*, sedangkan *Dhâbith fiqh* disebut dengan istilah *Qâ'idah Khashshah*.

Contohnya antara lain :

1. *Qâ'idah*

اَلْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ الْتَيْسِيْرَ

Artinya: "Kesulitan itu menimbulkan adanya kemudahan".

Qâ'idah tersebut dinamakan *Qâ'idah Fiqhiyyah*, bukan *dhabith Fiqhiyyah*, karena *qâ'idah* ini masuk pada semua bab fiqh, baik dalam masalah ibadah, mu'amalah, jinayah dan yang lainnya.

Sedangkan *Qâ'idah* :

مَاجَازَتْ إِجَارَتُهُ جَازَتْ إِعَارَتُهُ

Artinya: "Apa yang boleh menyewakannya, maka boleh pula meminjamkannya"

Qâ'idah tersebut dinamakan dhawabith *Fiqhiyyah*, karena hanya terbatas pada rukun transaksi (*mu'amalah*) dan dalam bab pinjaman (العارية) atau pinjam meminjam.

2. *Qâ'idah*

إِذَا اجْتَمَعَ الحَلاَلُ وَالْحَرَامُ غُلِّبَ اَلْحَرَامُ

Artinya: "Apabila bertemu yang halal dan yang haram, maka yang dimenangkan adalah haram".

Qâ'idah tersebut dikategorikan sebagai *Qâ'idah Fiqhiyyah* , karena *qâ'idah* ini masuk pada semua bab fiqh, baik ibadah, mu'amalah, atau yang lainnya.

Sedangkan *qâ'idah*:

مَالاَ بَجُوْزُ السَّلَمُ فِيْهِ لاَيَجُوْزُ قَرْضُهُ

Artinya: "Apa yang tidak boleh menjadi objek jual-beli salam, tidak boleh mennjadi objek qardh (hutang pitu)".

Qâ'idah tersebut dinamakan *Dhawabith Fiqhiyyah*, karena hanya terbatas pada syarat transaksi (*mu'amalah*) dan dalam bab hutang-piutang (القرض).[15]

D. Persamaan dan Perbedaan Qawâ'id dengan Nazhariyyah Fiqhiyyah

Secara umum, nazhariyyah *Fiqhiyyah* merupakan pengembangan dari *Qâ'idah Fiqhiyyah*. Keduanya memiliki kajian yang sama tentang

[15] Syarif Hidayatullah, *Qawa'id* Fiqhiyyah *dan Penerapannya Dalam Transaksi Keuangan Syari'ah Kotemporer*, (Jakarta: Gramata Publishing 2012), h. 26-32.

pelbagai permasalahan fiqh dalam pelbagai bidang atau bab. Perbedaanya adalah jika Qâ'idah *Fiqhiyyah* mengandung hukum fiqh dan bersifat aplikatif sehingga dapat diterapkan pada cabangnya masing-masing, sedangkan nazhariyyah *Fiqhiyyah* berupa teori umum tentang hukum Islam yang dapat diaplikasikan pada sistem, tema dan pengembangan perundang-undangan.[16]

Para ulama berbeda pendapat tentang persamaan dan perbedaan antara *Qâ'idah Fiqhiyyah* dengan nazhariyyah *Fiqhiyyah*. Secara eksplisit Muhammad Abu Zahrah, mengatakan bahwa *Qâ'idah Fiqhiyyah* memiliki makna yang sama dengan *Nazhariyyah Fiqhiyyah*.[17]

Sedangkan Abd al-Razaq al-Sanhuri mengatakan bahwa *Nazhariyyah Fiqhiyyah* adalah pola studi baru dalam fiqh untuk menjelaskan konstelasi antara fiqh dengan peraturan perundang-undangan yang dibentuk di negara Islam setelah medeka dari penjajahan Barat.[18] Adapun rumusan pengertian *Nazhariyyah Fiqhiyyah* sebagai berikut:

موضوعة فقهية اوموضوع يشتمل علي مسائل فقهية

Artinya: "Beberapa tema atau satu tema fiqh tertentu yang kandungannya adalah masalah-masalah fiqh".

Berdasarkan definisi ini, maka dapat dirumuskan hakikat *Nazhariyyah* adalah adanya ketentuan rukun, syarat, dan hukum. Oleh karena itu, *nazhariyyah* adalah pembahasan mengenai salah satu tema atau topik bahasan fiqh secara terperinci. Contohnya pembahasan tentang ketetapan (*istibat*), maka hal-hal yang dibahas dalam *nazhariyyahal-istbat* adalah hakikat rukun dan syarat ketetapan, kesaksian, syarat-syarat saksi, cara-cara bersaksi, pembatalan (mencabut alat bukti) kesaksian, pertanggungjawaban saksi, pengakuan, bukti-bukti tertulis, dan sumpah.Terdapat banyak ahli yang telah melakukan penelitian tentang tema atau topik bahasan fiqh tertentu dengan konsep *nazhariyyah* sebagai salah satu pendekatannya. Di antara mereka adalah Abd al-Azis al-Khayyat dan Wahbah al-Zuhaili.

Abd al-Aziz al-Khayyat telah melakukan penelitian tentang *al-'urf*. Sistematika pembahasannya adalah: *pertama*, penjelasan mengenai pengertian *al-'urf* dengan dalil-dalilnya, perbedaan *al-'urf* dengan *al-'adah*, pendapat fuqaha tentang *al-'urf*, dan perbedaan antara *al-'urf* dengan ijmak. *Kedua*, penjelasan mengenai macam-macam *al-'urf*, *baik*

---

[16] Musthafâ Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqh al-'Amm*, (Damaskus: Mathba'ah Jâmi'ah, 1983), h. 235.

[17] Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl Fiqh*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-Arabî, 1990), h.10.

[18] Jaih Mubarok, Qâ'idah Fiqh, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), h. 15

al-'urf yang bersifat umum dan yang bersifat khusus, perbuatan dan ucapan yang benar (*shahih*) dengan yang rusak (*fasid*). *Ketiga*, penggunaan *al-'urf*, *qâ'idah-qâ'idah al-'urf*, syarat-syarat penggunaan *al-'urf*, *al-'urf* yang menyalahi *nash*, dan perubahan hukum karena perubahan *al-'urf*.

Sedangkan Wahbah al-Zuhaili telah melakukan penelitian tentang konsep darurat (*dharurat*) dengan judul *Nazhariyyah al-Dharurat al-Syar'iyyat:Muqaranah ma'a al-Qanun al-Wad'i*. Sistematikanya adalah prinsip-perinsip umum tentang darurat dan *dhabit*-nya, dan *qâ'idah-qâ'idah* darurat.

Adapun perbedaan mendasar antara Qâ'idah *Fiqhiyyah* dengan *Nazhariyyah Fiqhiyyah* antara lain:

1. *Qâ'idah Fiqhiyyah m*engandung hukum fiqh di dalamnya, seperti dalam *qâ'idah:* "اليقين لا يزال بالشاك" *qâ'idah* ini mengandung hukum fiqh di setiap masalah yang berkaitan dengan maslah "yakin" dan "syak". Hal ini berbeda dengan *Nazhariyyah Fiqhiyyah*, karena dia tidak mengandung atau memuat hukum fiqh di dalamnya, seperti *Nazhariyyah Milkiyyah*, *Fasakh*, dan *Buthlan*.
2. *Qâ'idah Fiqhiyyah* tidak mengandung ketentuan tentang rukun dan syarat, lain halnya dengan *Nazhariyyah Fiqhiyyah* yang pasti lekat dengan ketentuan rukun dan syarat.
3. Cakupan *Qâ'idah Fiqhiyyah* sangat luas, sedangkan *Nazhariyyah Fiqhiyyah* hanya mencakup bab fiqh tertentu. Dari aspek ini, *Nazhariyyah Fiqhiyyah* sama dengan *Dhawâbith Fiqhiyyah*.
4. Secara redaksional, *Qâ'idah Fiqhiyyah* sangat singkat dan maknanya lebih umum dibandingkan dengan *Nazhariyyah Fiqhiyyah*.
5. Setiap Qâ'idah *Fiqhiyyah* mencakup *Nazhariyyah Fiqhiyyah* dan tidak sebaliknya.
6. Pembahasan *Nazhariyyah Fiqhiyyah* tidak memerlukan pemikiran lebih lanjut, sedangkan *Qâ'idah Fiqhiyyah* memerlukan pembahasan yang lebih detail.
7. *Qâ'idah Fiqhiyyah* tidak mencakup rukun, syarat, dan hukum, sedangkan *Nazhariyyah Fiqhiyyah* tidak menetapkan hukum.

E. Kesimpulan

Akhirnya, dengan mengetahui tujuan disyari'atkan hukum Islam tersebut, maka para *fuqaha* dapat merumuskan pedoman petunjuk pelaksanaan dan petujuk teknis ilmu fiqh yang termuat dalam *Qâ'idah Fiqhiyyah*, *Dhawabith Fiqhiyyah* dan *Nazhariyat Fiqhiyyah*. Hubungan

ketiganya sangat erat dan saling melengkapi, hanya saja ada beberapa stressing, diantaranya: jika *qâ'idah fiqhiyyah m*engandung hukum fiqh, sedangkan *dhawabit dan nazhariyyah fiqhiyyah* tidak; *qâ'idah fiqhiyyah* tidak memuat rukun dan syarat, sedangkan *dhawabit dan nazhariyyah fiqhiyyah* memuat keduanya; ruang lingkup *qâ'idah fiqhiyyah* sangat luas, sedangkan *nazhariyyah fiqhiyyah* hanya mencakup bab fiqh tertentu; redaksi *qâ'idah fiqhiyyah* singkat dan maknanya lebih umum dibandingkan dengan *nazhariyyah fiqhiyyah.*dan setiap *qâ'idah fiqhiyyah* mencakup *nazhariyyah fiqhiyyah* dan tidak sebaliknya.

BAB III

QAWÂ'ID USHULIYYAH DENGAN QAWÂ'ID FIQHIYYAH:

Persamaan, Perbedaan dan Ruang Lingkup Kajiannya

A. Pendahuluan

Berawal dari kecermatan *ushuliyun* dalam mengamati dalil-dalil *kulli* yang tedapat dalam al-Qur'an dan al-sunnah, yakni nash al-Qur'an dan matan hadits yang menjelaskan tentang prinsip-prinsip umum pembinaan syari'at diikuti pengkajian mendalam (*istiqra'*) ke arah aspek *'illat* hukum, hikmah syari'at, *asraral-ahkam* dan analisa terhadap *maqashidal-syari'ah* dalam meletakkan posisi *mukallaf* dalam pembebanan hukum (*taklif*). Dari rangkaian tahapan tersebut, maka disusunlah Qâ'idah *Fiqhiyyah* yang sangat mirip dengan "rumus-rumus fiqh" agar pengkajian dan perumusan hukum syari'at senantiasa bersifat konsisten (taat asas) dalam mewujudkan kemaslahatan dan merefleksikan hukum yang adil.

Qâ'idah Fiqhiyyah dirumuskan dengan tujuan memelihara substansi nilai ajaran Islam dalam mewujudkan norma ideal ke dalam norma hukum yang aplikatif, baik mengenai hak dan kewajiban, keadilan dan persamaan rasa tanggung jawab, memelihara *maslahah* dan menolak *mafsadah* serta kemungkinan perubahan hukum disebabkan perubahan ruang, waktu, dan kondisi.

Memahami konstelasi perkembangan fiqh dan ushul fiqh sangat penting dalam mengungkap relasi antara *qawaid Fiqhiyyah* dengan *ushul fiqh*, *qawâ'id ushuliyyah*, dan *fiqh*. Ini karena keempat ilmu tersebut tidak dapat dipisahkan satu dengan yang lainnya. Keempat ilmu ini sangat terkait erat dengan perkembangan fiqh, karena pada dasarnya fiqh itu sendiri yang menjadi pokok pembicaraan. *Qawâ'id Fiqhiyyah*, *Ushul Fiqh* dan *Qawâ'id Ushuliyyah* adalah ilmu-ilmu yang berbicara tentang fiqh. Dengan demikian, tujuan utama kajian ketiga ilmu tersebut adalah fiqh, sebagai sebuah disiplin ilmu yang menempati posisi *par excellence*.

B. Pengertian Ushul Fiqh, Qawâ'id Ushuliyyah dan Qâ'idah Fiqhiyyah.

1. Ushul Fiqh

Term *ushul fiqh* terdiri dari kata *ushul* dan *fiqh*. Kata *ushul* adalah bentuk jamak dari *ashl* yang secara etimologis berarti *ma yubna 'alaihi ghairuhu*, yaitu dasar segala sesuatu, pondasi, asas, atau akar. Di samping itu, *ushul* juga berarti prinsip-prinsip, *qâ'idah-qâ'idah*, aturan, aset, atau kekayaan.[1] Sedangkan secara terminologi kata *ashl* berarti dalil, seperti kata ungkapan para ulama:

أصل هذا الحكم من الكتاب آية كذا

> *"Dalil tentang hukum masalah ini adalah ayat seperti ini dalam al-Qur'an".*

Sementara fiqh secara etimologi berarti faham atau pemahaman yang mendalam.[2] Sedangkan secara terminologi adalah:

اَلْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرعيَّةِ اَلْعَمَلِيَّةِ اَلْمُكْتَسَبُ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ اَوْ مَجْمُوْعَةُ الاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمُكْتَسَبَةُ مِنْ اَدِلَّتِهَا اَلتَّفْصِيْلِيَّةِ

> *Artinya: Mengetahui hukum-hukum syara' yang bersifat amaliyah (Perbuatan-perbuatan orang mukallaf) yang diambil dari dalili-dalilnya yang tafshili. Atau himpunan hukum-hukum syara' yang bersifat amaliyah (perbuatan-perbuatan orang mukallaf) yang diambil dari dalili-dalilnya tang tafshili.*[3]

Berdasarkan pengertian ini, maka dapat dirumuskan bahwa ushul fiqh adalah dalil-dalil fiqh yang bersifat bersifat global atau Qâ'idah umum, sebagaimana diungkapkan oleh mazhab syafi'I : أُصُولُ الْفِقْهِ دَلَائِلُ الْفِقْهِ الْإِجْمَالِيَّةُ, *"Ushul Fiqh adalah dalil-dalil fiqh yang bersifat global".*[4]

Dengan demikian, *ushul fiqh* berarti dasar-dasar atau dalil-dalil fiqh yang bersifat global, yang dijadikan dasar pembentukan fiqh.[5] Dengan kata lain, ushul fiqh adalah *thuruq al-istimbath*, yaitu cara yang ditempuh seorang mujtahid dalam mengeluarkan hukum dari dalilnya, baik dengan menggunakan *qâ'idah-qâ'idah* bahasa maupun

---

[1]Atabik 'Ali, *Qamus al-'Ashry*, (Yogyakarta: Pondok Pesantren Krapyak, 2003), h. 142

[2]Louis al-Ma'luf, *Munjid fi al-Lughat wa al-'Ilaam* (Beirut Lubnan: Daar al-Masyriq, 1975), h.

[3] Abd Wahhab Khallaf, *'Ilmu Ushuli al-Fiqh*, (Jeddah: Al-Haramain, 1425), h.11.

[4]Al-Jalal Syamsu ad-Din Muhammad bin Ahmad Al-Mahally, *Jam'u al-Jawami'*, (Bairut: Dar al-Fikr, 2003), h. 32.

[5] Musbikin, *Qawaid al-Fiqhiyah*, h. 8

menggunakan *qâ'idah-qâ'idah* ushul fiqh, agar fiqh yang dihasilkannya sesuai dengan nilai-nilai syari'ah. Singkatnya "hubungan antara ushul fiqh dan fiqh seperti hubungan antara ilmu nahwu dan bahasa Arab.[6]

Selanjutnya sebagai nama dari sebuah disiplin ilmu dari ilmu-ilmu syariat, para ulama mengungkapkan beberapa rumusan pengertian *ushul fiqh* antara lain: menurut Muhammad al-Khudlary Beik, *ushul fiqh* adalah Qâ'idah-Qâ'idah yang dengannya di *istinbâth*-kan hukum-hukum *syara'* dari dalil-dalil tertentu.[7] Abdul Hamid Hakim mengartikan *ushul fiqh* adalah dalil fiqh secara *Ijmali* (global), seperti ucapan para ulama: "suatu yang dikatakan sebagai perintah adalah menandakan sebuah kewajiban, suatu yang dikatakan sebagai larangan adalah menandakan sebuah keharaman, dan suatu yang dikatakan sebagai perbuatan nabi Muhammad SAW menunjukkan *ijma'*, dan *qiyas* adalah sebuah *hujjah* (argumentasi).[8] Masih dalam aras yang sama, Ali bin Abi Ali bin Muhammad al-Amidi mendefinisikan bahwa *ushul fiqh* adalah dalil-dalil *fiqh* yang arah *dalalah-nya* atas hukum-hukum syariat serta tata cara pengambilan hukum dari sisi dalil *ijmali* bukan dalil *tafsili*.[9]

Sedangkan Abdul Wahhab Khallaf mendefinisikan *ushul fiqh* sebagai ilmu tentang Qâ'idah dan pembahasan-pembahasan yang dijadikan sarana untuk memperoleh hukum-hukum *syara'* mengenai perbuatan dari dalil-dalilnya yang terperinci.[10] Sementara Abu Zahrah mengatakan bahwa ilmu *ushul fiqh* adalah ilmu yang menjelaskan kepada *Mujtahid* tentang jalan-jalan yang harus ditempuh dalam mengambil hukum-hukum dari *nash* dan dari dalil-dalil lain yang disandarkan kepada *nash* itu sendiri. Oleh karenanya, *ushul fiqh* juga dikatakan sebagai kumpulan Qâ'idah atau metode yang menjelaskan kepada ahli hukum Islam tentang cara mengeluarkan hukum dari dalil-dalil *syara'*.[11]

Berdasarkan beberapa rumusan pengertian *ushul fiqh* tersebut, maka dapat dirumuskan bahwa *ushul fiqh* adalah sebuah ilmu yang mengkaji dalil atau sumber hukum dan *istinbat*(metode penggalian) hukum dari dalil atau sumbernya. Metode penggalian atau *istinbat* dari

---

[6]A.Djazuli, *Ilmu Fiqh Penggalian, Perkembangan dan Penerapan Hukum Islam*, (Jakarta: Kencana, 2005), h.16

[7] Muhammad al-Khudlary Beik, *Ushul Fiqh*, (Mesir: Darul Fikri, 1969), h. 12.

[8]Abdul Hamid Hakim, *Mabadi Awwaliyah Fi Ushul al-Fiqhi wa al-Qawaid al-*Fiqhiyyah, (Jakarta: Maktabah Sa'adiyah Putra, t.th), h. 6.

[9]Ali bin Abi Ali bin Muhammad al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, (Pati: Himmah, t.th) Juz 1, h. 8.

[10]Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Jakarta: Al-Majlis al-A'la al-Indonesia li al-Dakwah al-Islamiyah, 1972) h. 11.

[11] Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Mesir: Darul Fikri al-Arab, 1958)

sumbernya tersebut harus ditempuh oleh seorang mujtahid yang berkompeten. Hukum yang digali dari dalil atau sumber hukum itulah yang kemudian dikenal dengan nama fiqh. Jadi, fiqh adalah produk ushul fiqh. Hukum fiqh tidak dapat dikeluarkan dari dalil atau sumbernya (*nash* al-Qur'an dan as-Sunnah) tanpa melalui metode. Metode inilah yang kemudian disebut ushul fiqh yaitu dasar-dasar (landasan) fiqh.

2. Qawâ'id Ushuliyyah

Qawâ'id Ushuliyyah merupakan rangkaian dari kata *Qawâ'id* dan *Ushuliyyah*. Kata *Qawâ'id* merupakan bentuk jamak dari kata *qâ'idah*, yang secara etmologi berarti dasar, asas, pondasi, atau fundamen segala sesuatu,[12] baik yang kongkrit, materi atau inderawi seperti pondasi rumah maupun yang abstrak baik yang bukan materi dan bukan inderawi seperti dasar-dasar agama.[13]

Sementara kata *ushuliyyah* diambil dari kata "*ashl*" yang ditambah dengan ya' nisbah (ya' yang berfungsi untuk membangsakan/ menjeniskan). Secara bahasa, kata *ashl* itu berarti sesuatu yang dijadikan dasar atas sesuatu yang lain.[14] Sedangkan secara secara terminologi, *ashl* memiliki beberapa arti[15] antara lain:

a. Dalil, yakni landasan hukum. Maksudnya *ashal* hukum sesuatu karena dalilnya. Sebagaimana firman Allah SWT :

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ ... (البقرة : 43)

Artinya: "Dan dirikanlah shalat, keluarkanlah zakat..." (Al-Baqarah: 43).

b. *Qâ'idah*, yaitu dasar atau fondasi sesuatu, sebagaimana hadits Nabi Muhammad SAW:

بُنِيَ الْإِسْلَا مُ عَلَى خَمْسَةِ أُ صُوْل

Artinya: "Islam didirikan atas lima ushul dasar/fondasi".

c. *Rajih*, yaitu yang terkuat, seperti dalam ungkapan:

اَلْأَ صْلُ فِى الْكَلَا مِ الْحَقِيْقَةُ

[12] Ibn Manzhur, *Lisân al-Arab*, Jilid III, (Bairut: Dar al-Shadir, 2000).

[13] 'Alî Ahmad al-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2000), h. 5.

[14] Muhammad Ma'ruf al-Dawalibi, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Damsyiq: Dar al-Kitab Jadid, 1965), h. 11.

[15] Abdul Hamid Hakim, *al-Bayan*, (Jakarta: Sa'adiyah Putra, 1983), h. 3.

Artinya: "Yang terkuat dari (kandungan) suatu hukum adalah arti hakikatnya". Maksudnya, yang menjadi patokan dari setiap perkataan adalah makna hakikat dari setiap perkataan tersebut.

d. *Mustashhab*, yakni memberlakukan hukum yang sudah ada sejak semula selama tidak ada dalil yang mengubahnya. Dengan demikian, *ashl* berarti *mustashhab*, sebagaimana ungkapan sebuah *qâ'idah*:

الاصل بقاء ماكان على ماكان

Artinya: "Tetap apa yang telah ada atas apa yang telah ada".

Maksud dari *qâ'idah* tersebut adalah tetapnya apa yang telah ada atas apa yang telah ada. Seperti saat seseorang ragu apakah masih sah wudhunya ataukah sudah batal, maka yang diambil bahwa wudhu'nya masih sah.

e. *Far'u* (cabang), seperti perkataan ulama ushul:

اَلْوَلَدُ فَرْعٌ لِلْأَ بِ

Artinya: "Anak adalah cabang dari ayah".

Dari kelima pengertian terminologi *ushul* di atas, yang biasa digunakam para ulama adalah pengertian yang pertama; dalil, yakni dalil-dalil fiqih. Berdasarkan hal itu, maka dapat dirumuskan bahwa *Qâidah Ushuliyyah* adalah pedoman untuk menggali dalil syara', titik tolak pengambilan dalil atau peraturan yang dijadikan sebagai metode penggalian hukum syara'. *Qawâ'id Uushuliyyah* disebut dengan *Qawâ'id Istinbâthiyyah* atau *Qawâ'id Lughawiyyah.*

Dengan demikian, *Qawâ'id Ushuliyyah* adalah *qâ'idah-qâ'idah* yang dipakai para ulama untuk menggali hukum-hukum yang ada dalam al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai dasar-dasar pemaknaan terhadap kalimat atau kata yang digunakan dalam teks atau nash yang memberikan arti hukum tertentu dengan didasarkan kepada pengamatan kebahasaan dan kesusastraan Arab,[16] yang mana *qâ'idah-qâ'idah* itu sebenarnya berdasarkan makna dan tujuan yang telah diungkapkan oleh para ahli bahasa Arab (pakar linguistik Arab).[17] Singkatnya, *Qâidah Ushuliyyah* adalah sejumlah metodologi untuk

[16] Beni Ahmad Saebani, *Ilmu Ushul Fiqh, (*Bandung, Pustaka Setia, 2009), h. 193-194.

[17] Amir Syarifudin, *Ushul Fiqh I,* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu,2009), h. 2; Bandingkan, Tim Depag RI, Ushul Fih I dan II, (Jakarta: P3SPTU, 1986); Muchlish Usman, Qâ'idah-Qâ'idah Ushuliyah dan Fiqhiyah, (Jakarta: Raja Grafindo, 199), h. 6)

menggali hukum Islam yang berkaitan dengan ketentuan *dalalah lafadz* atau kebahasaan.[18]

C. Klasifikasi Qawaid Ushuliyyah

Sebagaimana sudah dijelaskan sebelumnya bahwa *Qawâ'id Ushuliyyah* disebut juga dengan *Qawâ'id Lughawiyah*, yaitu Qâ'idah bahasa yang berhubungan dengan kalimat-kalimat yang tersirat dalam teks al-Qur'an maupun al-Sunnah. Berikut ini akan dijelaskan beberapa klasifikasi *Qawâid Ushuliyyah* sebagai metodologi analisis istinbâth hukum fiqh.

1. Amar (Perintah)

a. Pengertian *Amar* (Perintah), Bentuk dan Contohnya.

Menurut mayoritas ulama ushul fiqh, *amar* adalah suatu tuntutan (perintah) untuk melakukan sesuatu dari pihak yang lebih tinggi kedudukannya kepada pihak yang lebih rendah tingkatannya.[19] Perintah untuk melakukan suatu perbuatan, seperti dikemukakan oleh Khudari Bik[20] dirumuskan dalam berbagai redaksi antara lain:

1) Perintah tegas dengan menggunakan kata *amara* (امر) dan yang seakar dengannya, misalnya dalam ayat:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Artinya: "Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah larang dari perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi ganjaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran". (QS. An-Nahl/16:90)

2) Perintah dalam bentuk pemberitaan bahwa perbuatan itu diwajibkan atas seseoarang dalam dengan memakai kata *kutiba* (كتب diwajibkan). Misalnya, dalam surat al-Baqarah ayat 178:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishaash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang

[18] Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqih*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), h.147.

[19] Satria Efendi M.Zain, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group. 2008), h. 178.

[20] Khudari Biek, Tarikh al-Tasyri,

merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba dan wanita dengan wanita... (QS. al-Baqarah/2:178)

3) Perintah dengan memakai redaksi pemberitaan (*jumlah khabariyah*), namun yang dimaksud adalah perintah. Misalnya, ayat 228 surat al-Baqarah:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّبِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِوَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: "Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru. Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat. Dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) itu menghendaki ishlah. Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang makruf. Akan tetapi para suami mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada istrinya. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana". (QS. al-Baqarah/2:228)

4) Perintah dengan memakai kata kerja perintah secara langsung. Misalnya, ayat 238 surat al-Baqarah:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

Artinya: "Peliharalah segala shalat(mu), dan (peliharalah) shalat wusthaa. Berdirilah karena Allah (dalam shalatmu) dengan khusyuk". (QS. al-Baqarah/2:238).

5) Perintah dalam bentuk menjanjikan kebaikan yang banyak atas pelakunya. Misalnya, ayat 245 surat al-Baqarah:

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

Artinya: "Siapakah yang mau memberi pinjaman kepada Allah, pinjaman yang baik (menafkahkan hartanya di jalan Allah), maka Allah akan melipat gandakan pembayaran kepadanya dengan lipat ganda yang banyak. Dan Allah menyempitkan dan melapangkan (rezeki) dan kepada-Nya-lah kamu dikembalikan". (QS. al-Baqarah/2:245)

b. *Qâ'idah*-Qa'dah Amar dan Maknanya

Suatu bentuk perintah (*amr*) memiliki beberapa pengertian yang memiliki implikasi hukum yang berbeda, yaitu antara lain:

Qâ'idah pertama: Pada asasnya perintah menunjukkan wajib

الاَصْلُ فِى الاَمْرِ لِلْوُجُوْبِ إلاَّ ما دَلَّ دَلِيْلٌ على خِلاَفِهِ

"Pada dasarnya perintah itu menunjukkan wajib, *kecuali jika ada qarinah yang dapat mengalihkan lafadz Amar itu kepada arti yang lain".*

Apabila ada *qarinah* yang mengalihkan lafaz amar dari arti wajib, maka hendaklah dialihkan kepada arti lain sesuai yang dikehendaki oleh *qarinah* tersebut, antara lain sebagai berikut :

1) Nadb اَلنَّدَب artinya sunah atau anjuran. Contoh:

فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا

"Maka hendaklah kamu buat perjanjian mukatabah dengan mereka bila kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka." (QS an-Nur/24 : 33)

2) Irsyad اَلإِرْشَادُ artinya membimbing atau memberi petunjuk. Contoh :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ...

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu berhutang sampai masa yang ditetapkan, hendaklah kamu menulisnya." (QS-Al-Baqarah/2 : 282)

3) Do'a (الدعاء) artinya permohonan. Contoh:

رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

"Wahai Tuhan kami, Berilah kami kebajikan di dunia dan kebajikan di akhirat." (QS Al-Baqarah/2 : 201)

4) Ibahah (الاباحة) artinya membolehkan. Contoh:

... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا...

"Makan dan minumlah kamu …" (QS Al-Baqarah/2 : 187)

5) Tahdid (التهديد) artinya mengecam. Contoh:

اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

"Kerjakanlah sekehendakmu" (QS. Fushilat/41 : 40)

6) Ta'jiz (التعجيز) artinya melemahkan. Contoh:

...فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ ...

"Buatlah satu surat (saja) yang semisal dengan al-Qur'an itu." (QS Al-Baqarah/2 : 23)

7) Ikram (الاكرام) artinya menghormat. Contoh:

اُدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ

"Masuklah ke dalamnya (syurga) dengan sejahtera dan aman." (QS Al-Hijr /15: 46)

8) Tafwidl (التفويض) artinya menyerah. Contoh:
"Putuskanlah apa yang hendak kamu putuskan." (QS Thaha/20 : 72)

9) Talhif (التلهيف) artinya menyesal. Contoh:
"Katakanlah (kepada mereka)! Matilah kamu karena kemarahanmu itu." (QS Ali Imran/3 : 119)

10) Takhyir (التخيير) artinya memilih. Contoh:

مَنْ شَاءَ فَلْيَبْخَلْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيَجِدْ كَفَانِى نَذَاكُمْ عَنْ جَمِيْعِ الخِطَابِ

"Barang siapa kikir, kikirlah, siapa mau bermurah hati, perbuatlah. Pemberian Tuhan mencukupi kebutuhan saya." (Syair Bukhaturi kepada raja)

11) Taswiyah (التسوية) artinya persamaan. Contoh:

اُدْخُلُوْهَا فَاصْبِرُوا اَوْ لاَ تَصْبِرُوا

"Masuklah ke dalamnya (neraka) maka boleh kamu sabar dan boleh kamu tidak sabar, itu sama saja bagimu." (QS Thaha/20 : 16)

Qâ'idah Kedua: Pengulangan dalam Suruhan

a) Pada prinsipnya *Amar* (perintah) tidak menghendaki berulang-ulang

الاَصْلُ فِى الاَمْرِ لاَ يَقْتَضِى التِكْرَار

"Pada dasarnya perintah itu tidak menghendaki berulang-ulangnya pekerjaan yang dituntut."

Misalnya:

"Dan sempurnakanlah ibadah Haji dan Umrah karena Allah." (QS Al-Baqarah/2 : 196)

Perintah haji dan Umrah tidak wajib dikerjakan berulang kali, tetapi cukup sekali saja, karena suruhan itu hanya menuntut kita untuk melaksanakannya.

b) *Amar* (perintah) itu menghendaki pengulangan.

الاَصْلُ فِى الاَمْرِ يَقْتَضِى التِكْرَار مُدَّةَ العُمْرِ مَعَ الاِمْكَانِ

"Pada dasarnya perintah itu menghendaki berulang-ulangnya perbuatan yang diminta selagi masih ada kesanggupan selama hidup."

Misalnya:

"Jika kamu berjunub maka mandilah." (QS Al-Maidah/5 : 6)

"Kerjakanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir" (QS Al-Isra' /17: 78)

Qâ'idah Ketiga:

الاَمْرُ بِالشَّيْئِ اَمْرٌ بِوَسَائِلِهِ

"Perintah mengerjakan sesuatu berarti juga perintah mengerjakan wasilahnya / perantara."

Misalnya, perintah mendirikan shalat berarti perintah untuk berwudhu, karena wudhu merupakan salah satu syarat sahnya shalat.

Qâ'idah Keempat:

الاَصْلُ فِى الاَمْرِ لاَ يَقْتَضِى الفَوْرَ

"Pada dasarnya perintah (Amar) itu tidak menuntut dilaksanakan segera."

Misalnya:

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

"Barang siapa diantara kamu ada yang sakit atau sedang dalam bepergian jauh, hendaklah mengqadha puasa itu pada hari yang lain." (QS Al-Baqarah/2 : 184)

Qâ'idah Kelima:

الاَمْرُ بَعْدَ النَّهْيِ يُعِيْدُ الاِبَاحَةِ

"Perintah sesudah larangan menunjukkan kebolehan."

Misalnya:

كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُوْرِ اَلاَ فَزُوْرُهَا

"Dahulu aku melarang kamu menziarahi kubur, sekarang berziarahlah." (HR Muslim)

Berdasarkan hadits ini, dapat dijelaskan bahwa perintah setelah larangan itu hukumnya mubah tidak wajib, seperti berziarah kubur.

2. Nahi (Larangan)

a. Pengertian Nahi, Bentuk dan Contohnya

Secara etimologi, *nahi* berarti mencegah atau melarang. Sedangkan secara terminologi, *nahi* dirumuskan sebagai berikut:

النَهْيُ هُوَ طَلَبُ التَّرْكِ مِنَ الاَعْلَى اِلَى الاَدْنَى

"Larangan ialah tuntutan untuk meninggalkan sesuatu dari orang yang lebih tinggi derajatnya kepada yang lebih rendah tingkatannya."

Larangan untuk meninggalkan suatu perbuatan, seperti dikemukakan oleh Khudari Bik[21] dirumuskan dalam berbagai redaksi antara lain:

1) *Fi'il Mudhari* yang didahului dengan "*la nahiyah" / lam nahi*, yang berarti janganlah.
Misalnya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ

"Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu jangan saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil (tidak benar).." (Q.S. Al-Nisa [4]: 29)

2) Lafadz-lafadz lain yang memberikan pengertian haram atau perintah meninggalkan perbuatan / suatu larangan, seperti lafadz: حَرَّمَ، اِحْذَرْ، اُتْرُكْ، نَهَى، دَعْ، ذَرْ
Misalnya:

..قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ

"Katakanlah: Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji, baik yang nampak atau pun yang tersembunyi, dan perbuatan dosa, melanggar hak manusia tanpa alasan yang benar.."(QS. Al-A'raf: 33)

[21] Khudari Biek, Tarikh al-Tasyri,

b. Qâ'idah-Qâ'idah *Nahi* dan Maknanya.
Qâ'idah Pertama:

الاَصْلُ فِى النَهْيِ لِلتَحْرِيْمِ

"Pada dasarnya larangan itu menunjukkan haram."

Misalnya:

حَتَّى يُؤْمِنُواوَلا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ

"Dan janganlah kamu nikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman.."(QS al-Baqarah: 221)

Pada dasarnya larangan itu menunjukkan keharaman, kecuali ada petunjuk lain yang memalingkan dari arti haram ke arti lain, misalnya:

a) Karahah (الكراهة). Misalnya:

وَ لاَ تَصُلُّوا فِى اَعْطَانِ الاِبِلِ

"Janganlah mengerjakan shalat di tempat peristirahatan unta." (HR. Ahmad dan Al-Tirmidzi)

Larangan dalam hadits ini tidak menunjukkan haram, tetapi hanya *makruh* saja, karena tempatnya kurang bersih dan dapat menyebabkan shalat kurang khusyu' sebab terganggu oleh unta.

b) Do'a (الدعاء). Misalnya:

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ

"Ya Tuhan Kami, Janganlah Engkau jadikan hati kami cenderung kepada kesesatan setelah Engkau beri petunjuk kepada kami." QS Ali Imran /3: 8)

c) Irsyad (الارشاد), artinya bimbingan atau petunjuk. Misalnya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ

"Hai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu menanyakan hal-hal yang jika diterangkan kepadamu akan memberatkan kamu." (Qs Al-Maidah/5 : 101)

Larangan di atas hanya merupakan pelajaran, agar jangan menanyakan sesuatu yang akan memberatkan diri kita sendiri.

d) Tahqir (التحقير), artinya meremehkan atau menghina. Misalnya:

لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ

"Dan janganlah sekali-kali kamu menunjukkan pandanganmu kepada kenikmatan hidup yang telah kami berikan kepada beberapa golongan di antara mereka (orang-orang kafir)" (QS. Al-Hijr/15 : 88)

e) Tay'is (التيئس), artinya putus asa. Misalnya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ ۖ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

"Hai orang-orang kafir, janganlah kamu mengemukakan uzur pada hari ini. Sesungguhnya kamu hanya diberi balasan menurut apa yang kamu kerjakan." (QS. At-Tahrim /66: 7)

f) Tahdid (التّهديد), artinya ancaman. Misalnya:

...لاَ تُطِعْ اَمْرِى

"Tak usah engkau turuti perintah kami"

g) Iltinas (الإئتناس) artinya menghibur. Misalnya:

..لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا

"..Janganlah engkau bersedih, karena sesungguhnya Allah SWT bersama kita." (QS At-Taubah/9 : 40)

Qâ'idah Kedua:

الاَصْلُ فِى النَهْيِ المُطْلَقْ يَقْتَضِى التِكْرَارَى فِى جَمِيْعِ الاَزْمِنَةِ

"Pada dasarnya larangan mutlaq itu menghendaki pengulangan dalam segala zaman."

Apabila larangan itu tidak dikaitkan dengan batasan waktu atau sebab-sebab lain, maka berarti disuruh untuk meninggalkan selamanya, tetapi jika larangan itu terkait dengan waktu, maka larangan itu berlaku bila ada sebab saja.

Misalnya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan." (QS. al-Nisa'/4: 43)

Qâ'idah Ketiga:

النَهْيُ عَنْ شَيْئٍ اَمْرٌ بِضِدِهِ

"Melarang dari sesuatu itu berarti memerintahkan sesuatu yang menjadi kebalikannya."
Misalnya:

وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا

"Dan janganlah kamu memalingkan mukamu dari manusia (karena sombong) dan janganlah kamu berjalan di muka bumi dengan angkuh."(QS Luqman/31: 18)

Larangan tersebut memberikan pemahaman bahwa Allah memerintahkan untuk berjalan dengan sikap sopan.

Qâ'idah Keempat:

النَهْيُ يَدُلُّ عَلَى فَسَادِ الْمُنْهِيّ عَنْهُ

"Pada dasarnya larangan itu menunjukkan perbuatan yang dilarang (baik ibadah maupun mu'amalah)."

Misalnya, larangan shalat dan puasa bagi wanita yang haid dan nifas. Begitu juga larangan jual beli binatang yang masih dalam kandungan.

Demikian beberapa contoh *Qawâ'id Ushuliyyah* yang berkaitan dengan lafadz *amar* dan *nahi*, sedangkan penjelasan tentang lafadz '*am*, *khash*, *muthlaq*, *muqayyad* dan sebagainya tidak dijelaskan dalam buku ini.

D. Hubungan Fiqh, Ushul Fiqh, Qawaid Ushuliyyah dan Qâ'idah Fiqhiyyah.

Sebagaimana sudah dijelaskan pada pemaparan sebelumnya, bahwa keempat disiplin ilmu ini memiliki hubungan yang erat dan saling berkaitan dalam merumuskan (meng-*istinbâth*-kan) hukum dari nash al-Qur'an dan al-Hadits. Perkembangan fiqh dan ushul fiqh sangat penting dalam mengungkap relasi antara *Qâ'idah Fiqhiyyah* dengan *Qawâ'id Ushuliyyah*. Keempat ilmu tersebut tidak dapat dipisahkan satu

dengan yang lainnya, karena memiliki hubungan erat dengan dinamika perkembangan ilmu fiqh, karena secara substansi ilmu fiqh menjadi pokok pembahasan dari *Qawâ'id Fiqhiyyah*, *Qawâ'id Ushuliyyah* dan Ushul Fiqh.

Dengan demikian, fiqh merupakan rumusan aplikatif hukum Islam yang diformulasikan sebagai sekumpulan aturan keagamaan yang mengatur kehidupan kaum muslimin dalam segala aspeknya, baik yang bersifat individual maupun kolektif. Karakteristiknya yang serba mencakup inilah, yang menempatkannya pada posisi penting dalam pandangan umat Islam. Bahkan sejak awal hukum Islam (fiqh) telah dianggap sebagai pengetahuan *par exellence* –suatu posisi yang belum pernah dicapai teologi. Itulah sebabnya para orientalis dan Islamisis Barat menilai bahwa "adalah mustahil memahami Islam tanpa memahami hukum Islam"[22]

Sementara ushul fiqh adalah sebuah ilmu yang mengkaji dalil atau sumber hukum dan metode penggalian (*istinbâth*) hukum dari dalil atau sumbernya. Metode penggalian atau (*istinbâth*) dari sumbernya tersebut dilakukan oleh seorang mujtahid yang berkompeten. Hukum yang digali (di*istinbâth*) dari dalil atau sumber hukum itulah yang kemudian dikenal dengan nama fiqh. Jadi, fiqh adalah produk ushul fiqh.sebuah ukum fiqh tidak dapat dikeluarkan dari dalil atau sumbernya (nash al-Qur'an dan Sunnah) tanpa melalui alat. Alat inilah yang kemudian disebut ushul fiqh yaitu dasar-dasar (landasan) fiqh.

Misalnya hukum wajib salat dan zakat yang digali (diistinbat) dari ayat al-Quran Surat al-Baqarah (2) ayat 43 yang berbunyi (**وأقيموا الصلوة وآتوا الزكاة**) (Tegakkanlah shalat dan keluarkanlah zakat). Bagaimana carannya firman Allah ini dapat menetapkan kewajiban shalat dan zakat? Caranya dengan menggunakan ushul fiqh sebagai alat yang dapat mengeluarkan hukum dari dalil atau sumbernya. Firman Allah diatas berbentuk perintah, yang menurut ilmu ushul fiqh, perintah pada asalnya menunjukkan wajib selama tidak ada dalil lain yang merubah ketentuan tersebut (**الأصل فى الأمر للوجوب**) melalui *qâ'idah* atau ketentuan ushul fiqh inilah hukum wajib shalat dan zakat dikeluarkan (diistinbat) dari firman Allah di atas.[23]

Teks al-Qur'an tersebut disebut dalil atau sumber hukum. Kewajiban shalat dan zakat disebut hukum *syara'* (fiqh), sementara ketentuan aturan metodologi *istinbâth*-nya disebut *Qawâ'id Ushuliyyah*. Dengan demikian, *Qawâ'id Ushuliyyah* adalah sejumlah ketentuan atau

---

[22]Joseph Schacht,*An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1971), h. 1

[23] Ade Dedi Rohayana, *Ilmu Qawaid* Fiqhiyyah, hal 34-35

peraturan untuk menggali (*istinbâth*) hukum syara' (fiqh). Selanjutnya, dengan makin banyaknya hukum fiqh yang diistinbâthkan para ulama, dan tidak memungkinkan untuk menghapal satu persatu hukum fiqh tersebut, maka para ulama membuat teori atau aturan umum untuk mengidentifikasi masalah fiqh yang banyak tersebut. Teori atau aturan umum itulah yang kemudian dikenal dengan nama Qâ'idah *Fiqhiyyah*. Pada awalnya, pembentukan *Qâ'idah Fiqhiyyah* adalah untuk mengklasifikasikan dan mengidentifikasi masalah-masalah fiqh dalam sebuah *Qâ'idah*.

Disamping itu, *Qâ'idah Fiqhiyyah* dapat dijadikan sebagai kerangka acuan dalam menetapkan hukum perbuatan seorang *mukallaf*. Hal ini karena dalam menjalankan hukum fiqh kadang-kadang mengalami kendala-kendala. Misalnya kewajiban salat lima waktu yang harus dikerjakan tepat pada waktunya. Kemudian seorang mukallaf dalam menjalankan kewajibannya ini mendapat halangan, misalnya ia diancam bunuh jika mengerjakan salat tepat waktunya. Dalam kasus seperti ini, mukallaf tersebut boleh menunda salat dari waktunya karena *madarat*, yaitu jiwanya yang terancam. Hukum boleh ini dapat ditetapkan lewat pendekatan *Qâ'idah Fiqhiyyah*, yaitu dengan menggunakan Qâ'idah: الضرورة تبيح المحظورات (*"Kemadaratan membolehkan yang dilarang"*)

Dengan demikian, *Qawâid Fiqhiyyah* berfungsi untuk menetapkan hukum perbuatan seorang *mukallaf* dalam berbagai perspektif, mengkaji rahasia dan hikmah hukum syara'. *Qawaid Fiqhiyyah* timbul setelah adanya fiqh dan merupakan prinsip-prinsip umum dari aturan fiqh. Karena termasuk prinsip umum fiqh, maka sering digunakan untuk pedoman dalam penarikan hukum.[24] Dengan demikian, *Qawâ'id Fiqhiyah* ini merupakan generalisasi dari hukum-hukum fiqh yang ada, yang disusun melalui metode induktif dan sesuai derngan hukum-hukum fiqh yang memang bervariasi menurut pendapat para fuqaha.[25]

Oleh karenanya, *Qâ'idah Fiqhiyyah* harus dipelajari untuk mengetahui prinsip-prinsip umum dalam melakukan *istinbâth* hukum atas masalah-masalah baru yang tidak ditunjuk secara eksplisit oleh nash al-Qur'an dan al-Sunnah dan sangat memerlukan ketetapan hukum. Singkatnya, sesorang akan mengalami kesulitan dalam menetapkan hukum terhadap problem baru dengan baik apabila dia tidak mengetahui *Qâ'idah- qâ'idah Fiqhiyyah*.[26].

---

[24] A. Djazuli, *Ilmu Fiqh Penggalian, Perkembangan dan Penerapan Hukum Islam*, h.17

[25] Abuddin Nata, *Masail Al-Fiqhiyah*,(Jakarta: Kencana,2006), h.39

[26] Musbikin, *Qawaid...*,h. 20

Selanjutnya akan dijelaskan hubungan antara *Ushul Fiqh* dengan *Qawâ'id Ushuliyyah*. Dalam konteks ini keduanya memiliki hubungan yang relasi yang jelas, karena *Qawâ'id Ushuliyyah* merupakan bagian dari ilmu ushul fiqh. Hubungan antara keduanya adalah hubungan atara umum dan khusus, artinya *Ushul Fiqh* lebih umum daripada *Qawâ'id Ushuliyyah*. Namun demikian terdapat perbedaan antara keduanya antara lain:

1. Mayoritas *Qawâ'id Ushuliyyah* adalah nilai yang diambil dari Ushul Fiqh, artinya ushul fiqh jauh lebih luas pembahasannya daripada *Qawâ'id Ushuliyyah*.
2. Perbedaan dalam segi *maudu'* (tema). Tema *Qawâ'id Ushuliyyah* adalah ushul fiqh itu sendiri, sedangkan tema ushul fiqh adalah *al-adillah al ijmaliayah min haitsu dabthi al fiqh*.
3. Dari segi tujuan. Tujuan dari *Qawâ'id Ushuliyyah* adalah menyempurnakan ushul fiqh dengan cara menyempurnakan nilai-nilai ushul dengal lafaz yang singkat, dan mengembalikan nilai-nilai tersebut kepada nilai yang lebih umum yang menjadi *qâ'idah* buat *qâ'idah* tersebut. Dengan demikian tujuan ilmu *Qawâ'id Ushuliyyah* adalah ingin memberikan bentuk lain untuk ushul fiqh dalam bentuk *qâ'idah* yang lebih singkat dan sistematis. Sedangkan tujuan ushul fiqh adalah pencapaian nilai-nilai yang dapat menyempurnakan ijtihad dalam fiqh.
4. Dari segi sejarah penyusunannya, apakah ushul fiqh muncul lebih dahulu daripada *qâ'idah-qâ'idah ushul*? Sahabat-sahabat Rasulullah, tabi'in dan yang mengikuti mereka sejak dahulu telah berijithad dengan memakai *Qâ'idah-qâ'idah Ushul*. Kemudian pembahasan semakin luas hingga muncullah ilmu ushul fiqh. Demikian juga ilmu ushul fiqh semakin luas hingga dibutuhkan *Qawâ'id Ushuliyyah* yang singkat yang dapat dengan mudah diterapkan oleh seorang mujtahid, dan inilah yang menjadi tonggak munculnya ilmu *Qawâ'id Ushuliyyah*. Dengan demikian *Qawâ'id ushuliyyah* lebih dahulu muncul dari ilmu ushul fiqh.

E. Persamaan & Perbedaan Qawâ'id Ushuliyyah dengan Qawâ'id Fiqhiyyah

Adapun persamaan antara *Qawâ'id Ushuliyyah* dengan *Qawâ'id Fiqhiyyah* terletak pada kesaamannya sebagai *wasilah* (sarana) pengambilan hukum. Keduanya merupakan prinsip umum yang mencakup masalah-masalah dalam kajian hukum. Oleh karena itu,

dalam perspektif ini, *Qawâ'id Ushuliyyah* mirip dengan *Qawâ'id Fiqhiyyah*.

Sedangkan perbedaan signifikan antar kedua *Qawâ'id* tersebut, antara lain:

1. *Qawâ'id Ushuliyyah* pada hakikatnya adalah *qâ'idah istidlaliyah* yang menjadi *wasilah* para mujtahid dalam *istinbâth* (pengambilan) sebuah hukum *syar'iyah amaliah*. *Qâ'idah* ini menjadi alat yang membantu para mujtahid dalam menentukan suatu hukum. Dengan kata lain, dapat dipahami bahwa *Qawâ'id ushuliyyah* bukanlah suatu hukum, ia hanyalah sebuah alat atau *wasilah* kepada kesimpulan suatu hukum *syara'*. Sedangkan, *Qâ'idah Fiqhiyyah* adalah suatu susunan lafadz yang mengandung makna hukum *syar'iyyah aghlabiyyah* yang mencakup di bawahnya banyak *furu'iyyah*, sehingga dapat disimpulkan bahwa *Qawâ'id Fiqhiyyah* adalah hukum *syara'*. *Qawâ'id* ini digunakan sebagai *istihdhar* (menghadirkan) hukum, bukan *istinbâth* (mengambil) hukum, seperti halnya *Qawâ'id Ushuliyyah*. Sebagai contoh, misalnya, *qâ'idah ushul*: "*al-Ashlu fi al-Amri li al-Wujub*" bahwa hukum asal dalam perintah menunjukan wajib. *Qâ'idah* ini tidaklah mengandung suatu hukum syara', tetapi dari *qâ'idah* ini dapat mengambil hukum, bahwa setiap dalil (baik al-Qur'an maupun Hadits) yang bermakna perintah itu menunjukkan wajib. Hal ini berbeda dengan *qâ'idah fiqh*: "*al-Dharar Yuzal*" bahwa kemudaratan harus dihilangkan. *Qâ'idah* ini mengandung hukum *syara'*, bahwa kemudaratan wajib dihilangkan.
2. *Qawâ'id Ushuliyyah* dalam teksnya tidak mengandung *Asrar al-Syar'i* (rahasia-rahasia syariat) tidak pula mengandung hikmah syara'. Sedangkan *Qâ'idah Fiqhiyyah* dari teksnya terkandung kedua hal tersebut.
3. *Qawâ'id Ushuliyyah* adalah *qâ'idah* yang menyeluruh (*qâ'idah kulliyah*) dan mencakup seluruh *furu'* di bawahnya, sehingga *istitsna'iyyah* (pengecualian) hanya ada sedikit sekali, bahkan tidak ada sama sekali. Berbeda dengan *Qawâ'id Fiqihiyyah* yang banyak terdapat *istitsna'iyyah*, karena itu *qâ'idah*-nya disebut *qâ'idah aghlabiyyah* (*qâ'idah* umum).
4. Perbedaan antara *Qawâ'id Ushuliyyah* dengan *Qawâ'id Fiqhiyyah* juga bisa dilihat dari *maudhu'*-nya (objek). Jika *Qawâ'id Ushuliyyah* obyeknya adalah dalil-dalil *syara'*. Sedangkan *Qawâ'id Fiqhiyyah* obyeknya adalah perbuatan *mukallaf*, baik berupa

perkataan maupun perbuatan, seperti shalat, zakat, haji dan sebagainya.

5. *Qawâ'id Ushuliyyah* jauh lebih sedikit jumlahnya daripada *Qawâ'id Fiqhiyyah.*
6. *Qawâ'id Ushuliyyah* lebih kuat daripada *Qâ'idah Fiqhiyyah.* Seluruh ulama sepakat bahwa *Qawâ'id Ushuliyyah* adalah *hujjah* dan mayoritas dibangun di atas dalil yang *qath'i.* Sedangkan mengenai *Qawâ'id Fiqhiyyah* ulama berbeda pendapat. Sebagian mengatakan bahwa *Qawâ'id Fiqhiyyah* bukan *hujjah* secara mutlak, sebagian mengatakan *hujjah* bagi mujtahid, dan bukan *hujjah* bagi selainnya, sebagian yang lain mengatakan bahwa *Qawâ'id Fiqhiyyah* tersebut hujjah secara mutlak, dan
7. *Qawâ'id Ushuliyyah* lebih umum daripada *Qawâ'id Fiqhiyyah.*[27]

F. Kesimpulan

Memahami konstelasi perkembangan fiqh dan ushul fiqh sangat penting dalam mengungkap relasi antara *qawaid fiqhiyyah* dengan *qawa'id ushuliyyah. Qâ'idah fiqhiyyah* dirumuskan dengan tujuan memelihara substansi nilai ajaran Islam dalam mewujudkan norma ideal ke dalam norma hukum yang aplikatif, untuk memelihara *maslahah* dan menolak *mafsadah* serta kemungkinan perubahan hukum disebabkan perubahan ruang, waktu, dan kondisi.

Adapun persamaan antara *qawâ'id fiqhiyyah* dengan *qawâ'id ushuliyyah* terletak pada kesaamannya sebagai *wasilah* pengambilan hukum. Keduanya merupakan prinsip umum yang mencakup masalah-masalah dalam kajian hukum. Dengan demikian, *qawâ'id fiqhiyyah* mirip dengan *qawâ'id ushuliyyah.*

Sedangkan perbedaannya antara lain, adalah *qâ'idah fiqhiyyah* merupakan *qâ'idah syar'iyyah aghlabiyyah* yang mencakup *furu' fiqhiyyah,* sedangkan *Qawâ'id Ushuliyyah* adalah *qâ'idah istidlaliyah* yang menjadi *wasilah* para mujtahid dalam *istinbâth* (pengambilan) sebuah hukum *syar'iyah amaliah.*

[27] *Ibid., dan lihat* Djazuli, *Qâ'idah..*,h. 19

BAB IV

SUMBER, KEDUDUDUKAN DAN URGENSI QÂ'IDAH FIQHIYYAH

A. Pendahuluan

Hukum Islam adalah hukum yang bersumber pada wahyu Allah (*divine law*) dan diyakini oleh umat Islam sebagai pedoman hidup. Keyakinan ini didasarkan pada kenyataan bahwa sumber hukum Islam adalah al-Qur'an dan al-Sunnah. Kemudian dalam setting sejarah, proses terbentuknya hukum Islam sejatinya hanya berlangsung pada masa Nabi Muhammad saw. Hal ini lebih disebabkan karena Nabi mempunyai kewenangan danotoritas penuh sebagai sumber pertama dalam pembentukan hukum Islam (*mashdaru al-awwal fi al-tasyri'*), bahkan melekat pada diri beliau legitimasi teologis untuk melakukan hal itu. Sebagaimana Firman Allah SWT:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (4) [النجم: 3، 4]

> *Artinya:"Dan tiadalah yang diucapkannya itu (al-Qur'an) menurut kemauan hawa nafsunya (3) Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya)". (Q.S. An-Najm (53): 3-4).*

Ayat al-Qur'an ini menggambarkan bahwa pada masa itu Nabi Muhammad saw. adalah satu-satunya legislator dalam memutuskan suatu hukum. Sehingga tidak ada kompetensi bagi orang lain untuk meproduk hukum. Sementara generasi-generasi setelah Nabi Muhammad saw hanya berfungsi untuk mengembangkan konstruksi dasar hukum yang telah dibangun sebelumnya. Fenomena ini terlihat dalam proses ijtihad[1] para mujtahid pada setiap periode yang telah berhasil melahirkan ilmu fiqh melalui metodologi ushul fiqh dengan modifikasi-modifikasi tertentu yang tidak lepas dari kerangka al-Qur'an dan al-Sunnah. Tentu saja, modifikasi ini merupakan hasil *bargaining*

---

[1] *Ijtihad adalah usaha seorang faqih (seorang ahli fiqh) untuk menghasilkan hukum yang bersifat zhanni (persumtif).* Lihat al-Suyuthi,*al-Kawkab al-Sathi'*, juz II, hal. 479.
اَلإِجْتِهَادُ بَذْ لُ الْفَقِيْهِ الْوُسْعَ لِتَحْصِيْلِ ظَنٍّ بِحُكْمٍ (السيوطي،الكوكب الساطع: 2/479)

position antar fiqh dengan dinamika konstruksi sosial, budaya dan nilai-nilai dalam masyarakat.

Fiqh adalah merupakan produk hasil ijtihad para mujtahid yang berlandaskan pada dalil al-Qur'an dan al-Sunnah. Ijtihad ini dilakukan dalam menghadapi perubahan sosial yang semakin kompleks, terutama terhadap problematika sosial yang hukumnya tidak dijelaskan secara eksplisit (*manshush*) di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Sehingga fiqh diformulasikan sebagai sekumpulan aturan keagamaan yang mengatur kehidupan kaum muslimin dalam segala aspeknya, baik yang bersifat individual maupun kolektif. Karakteristiknya yang serba mencakup inilah, yang menempatkannya pada posisi penting dalam pandangan umat Islam. Bahkan sejak awal hukum Islam telah dianggap sebagai pengetahuan *par exellence* –suatu posisi yang belum pernah dicapai teologi.

Selanjutnya, dalam tradisi Islam, fiqh (*Islamic jurisprudence*) memiliki peran sentral sebagai instrumen hukum untuk mengatur kehidupan kaum Muslimin. Mereka memerlukan perangkat yang karakternya sudah tidak lagi murni tekstual normatif (al-Qur'an dan al-Sunnah), tetapi sudah terstruktur menjadi pranata hukum yang aplikatif (fiqh). Dengan kata lain bahwa fiqh merupakan produk hukum yang difungsikan oleh para pembuat hukumnya (*jurists*) sebagai manual untuk mengatur berbagai aktivitas kehidupan masyarakat.

Dengan demikian, maka materi dalam fiqh berisikan ketentuan-ketentuan untuk mengelola keseluruhan aktivitas manusia, mulai dari persoalan ritual murni (*purely religious rites*) sampai pada masalah-masalah profan, baik politik, sosial, ekonomi, maupun budaya. Hanya saja pembagian materi fiqh menjadi berbagai bidang tersebut tidak pernah mengemuka dalam diskursus hukum Islam. Fiqh selalu dipandang sebagai sebuah kesatuan, karena masa kodifikasi fiqh pada era klasik dan pertengahan memang tidak tidak melakukan diferensiasi terhadap ritual dan profan, serta masih dalam lingkup peradaban yang sederhana.

Konsep fiqh dapat dipahami secara utuh dan lengkap dengan cara memahami Qâ'idah *Fiqhiyyah*. Karena ia merupakan proposisi universal (*kulli*) yang bertujuan untuk mengakomodasi beberapa hukum partikular (*juz'i*) yang berada dibawahnya. Dengan demikian *Qâ'idah Fiqhiyyah* ini merupakan alat untuk memahami petunjuk operasional hukum Islam.

Kasus-kasus yang ada kaitannya dengan fiqh sangat banyak, yang meliputi berbagai macam hukum *juz'i*. Karena banyaknya kasus-kasus dalam fiqh, maka perlu ada *qâ'idah-qâ'idah kulli* yang berfungsi sebagai klasifikasi masalah-masalah

juz'i menjadi beberapa bagian. Dan tiap-tiap *qâ'idah* itu merupakan kumpulan dari beberapa problematika kasus *juz'i* yang ada kesamaan kasus. Metode ini akan memberikan kemudahan bagi para mujtahid dalam meng-*istinbâth* hukum kasus yang serupa dibawah naungan satu *qâ'idah*.

B. Sumber-Sumber Ajaran Islam (*Mashadir al-Ahkam*)

Sumber-sumber ajaran Islam dikenal dengan istilah *mashadir al-ahkam*. Selanjutnya untuk menjelaskan arti sumber-sumber hukum Islam, para ulama menggunakan bermacam-macam istilah, Abd Wahhab al-Khallaf misalnya, menggunakan istilah *al-Adillah al-Ahkam* (dalil-dalil hukum), *ushul al-Ahkam* (pokok-pokok hukum) dan *mashadir al-ahkam* (sumber-sumber hukum), semua istilah ini memiliki pengertian yang sama.[2] Sementara Imam Abu Ishaq al-Syatibi menyebutnya dengan *adillat al-Syari'ah* (dalil-dalil syari'at), *asas al-Tasyri'* (dasar-dasar penetapan hukum syara'), dan *ushul al-Syari'ah* (pokok-pokok hukum syara').[3] Disamping itu ada juga istilah lain yang digunakan oleh Hasan Abu Thalib, yaitu *mashadir al-Syari'ah* dan Sya'ban menyebutnya dengan *mashadir al-Tasyri'*, yang berarti sumber hukum syara'.

Secara etimologis, istilah-istilah yang disebutkan di atas, memiliki pengertian yang berbeda, artinya jika disebut sebagai sumber hukum, maka konsekuensinya jelas mengandung makna tempat pengambilan atau rujukan utama serta merupakan asal sesuatu. Dalam konteks ini, maka *mashadir al-Ahkam* dalam Islam itu hanyalah al-Qur'an dan al-Sunnah. Pengertian ini didukung oleh paham bahwa Allah SWT sebagai *al-Syari'*(pencipta hukum Islam). Para *ushuliyun* juga sepakat menyatakan bahwa hukum Islam itu seluruhnya berasal dari Allah SWT. Sementara Rasuullah hanyalah berfungsi sebagai penegas dan penjelas (*al-muakkid wa al-mubayyin*) hukum-hukum Allah melalui wahyu-Nya, betapapun Rasulullah saw. menetapkan hukum melalui sunnahnya ketika wahyu tidak menjelaskan, namun ketetapan Rasulullah saw ini juga tidak lepas dari bimbingan Allah. Berdasarkan pemahaman ini, maka para ulama *ushul* fiqh klasik dan kontemporer lebih cenderung mengatakan bahwa sumber utama hukum Islam adalah al-Qur'an dan al-Sunnah.

---

[2]Abd al-Wahab al-Khalaf, *'ilmu Ushul al-Fiqh*, (Mesir: Dar al-Ilm, 1968), h.20

[3]Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Syatibi, *al-Muwâfaqât fi Usûl al-Syarî'ah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-„Ilmiyyah, t.th.), jilid I, h. 8-10

Selanjutnya pengertian dalil mengandung pemahaman yang dapat dijadikan sebagai basis argumentasi (petunjuk) dalam menetapkan hukum syara'. Dalam konteks ini, maka al-Qur'an dan al-Sunnah disamping berfungsi sebagai sumber hukum Islam di satu sisi, di sisi lain juga sebagai dalil untuk argumentasi penetapan hukum Islam. Sedangkan dalil lain, seperti *ijma'*, *qiyas*, *istihsan*, *maslahah al-mursalah* dan sebagainya tidak dapat dikatagorikan sebagai sumber hukum Islam, karena dalil-dalil ini hanya bersifat menyingkap dan memunculkan hukum (*al-kasyf wa al-izhar li al-ahkam*) yang ada dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, sehingga para ulama *ushul* sering menyebutnya sebagai *thuruq istinbâth al-ahkam* (metode dalam menetapkan hukum). Disamping itu, para ulama *ushul* juga sering mengidentifikasi sumber atau dalil *syara'* ke dalam katagori dalil-dalil hukum yang disepakati (*adillah al-ahkam al-muttafaq 'alaih*) dan dalil-dalil hukum yang diperselisihkan (*adillah al-ahkam al-mukhtalaf 'alaih*). Katagori pertama terdiri dari al-Qur'an, as-Sunnah, ijma' dan qiyas. Sedangkan katagori kedua terdiri dari *istihsan*, *istishab*, *maslahah al-mursalah*, *al-urf*, *sadd al-zari'ah*, *mazhab al-shahabi*, *syar'u man qablana*.[4]

Penetapan ijma' dan qiyas yang disepakati kehujjahannya lebih didasarkan kepada statusnya sebagai dalil di kalangan ahlussunnah. Para ulama Ahlussunnah sepakat menyatakan bahwa ijma' dan qiyas dapat dijadikan sebagai dalil *syara'* sekalipun keberadaanya sebagai dalil tidak bisa berdiri sendiri sebagaimana al-Qur'an dan al-Sunnah.

Berdasarkan keterangan tentang sumber dan dalil hukum di atas, maka yang termasuk dalam katagori sumber dan dalil hukum yang disepakati oleh mayoritas ulama ushul, yaitu: al-Qur'an, as-Sunnah, ijma', dan qiyas.

Jika dikaitkan dengan *Qawâ'id Ushuliyyah* yang merupakan pedoman dalam mengali hukum Islam yang berasal dari sumbernya, al-Qur'an dan al-Hadits, maka *Qâ'idah Fiqhiyyah* merupakan kelanjutannya, yaitu sebagai petunjuk operasional dalam peng-*istimbath*-an hukum Islam. *Qâ'idah Fiqhiyyah* disebut juga sebagai *Qâ'idah Syar'iyyah*, yang tujuannya adalah untuk memudahkan mujtahid dalam meng-*istimbath*-kan hukum yang sesuai dengan tujuan *syara'* dan kemaslahatan manusia. Sementara Imam Abu Muhammad Izzuddin Ibnu Abbas Salam menyimpulkan bahwa Qâ'idah *Fiqhiyyah* adalah sebagai suatu jalan untuk mendapat kemashalatan dan menolak kerusakan serta bagaimana cara mensikapi kedua hal tersebut.

[4]Abd al-Wahab al-Khalaf, *'ilmu Ushul al-Fiqh*, (Mesir: Dar al-Ilm, 1968),,hal.21

C. Sumber-Sumber Perumusan Qâ'idah Fiqhiyyah

Adapun sumber-sumber perumusan Qâ'idah *Fiqhiyyah* meliputi dasar formil dan materilnya. Dasar formil merupakan dasar-dasar yang dgunakan para ulama dalam melakukan *istinbâth* dan ijtihad. Oleh karenanya, *Qâ'idah Fiqhiyyah* dapat dijadikan sebagai sarana untuk mempermudah melacak hukum *furu'*. Artinya, dari Qâ'idah *Fiqhiyyah* itu dapat dirumuskan hukum *furu'*. Seperti hadis Nabi SAW:

اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَاتِ وَاِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَي

Artinya: Sesungguhnya segala amal perbuatan itu tergantung pada niatnya, dan bahwasannya bagi tiap-tiap orang itu (mendapatkan) apa yang diniatkannya.

Dari dalil tersebut dapat di-*istinbâth*-kan hukum melakukan niat untuk setiap perbuatan ibadah. Sebab persoalan niat juga mempunyai arti penting dalam soal-soal lain, maka dengan adanya itu, para mujtahid merumuskan *Qâ'idah Fiqhiyah* sebagai berikut:

اَلْاُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا

Artinya: Setiap perkara bergantung kepada maksud mengerjakannya.

Dasar yang kedua adalah dasar materil. Apakah semata-mata hasil pemikiran ulama atau mengambil dari ayat atau sunnah kemudian disampingkan atau diformulasikan dengan rumusan redaksi *qâ'idah* itu, adakalanya dari nash hadis seperti *qâ'idah* yang berbunyi:

لَاضَرَرَوَلَاضِرَارَ

Artinya: Tidak boleh membuat kemudaratan dan tidak boleh membalas dengan kemudaratan

Menurut Abdul Aziz dalam kitabnya *al-Qâ'idah Fiqhiyyah*, *qâ'idah* ditinjau dari dasar pengambilannya terbagi menjadi tiga bagian.[5]

1. *Qâ'idah* fiqh yang sumbernya berasal dari al-Qur'an. *Qâ'idah* yang bersumber dari al-Qur'an antara lain:
   a. اَلْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْرَ (*Kesulitan dapat mendatangkan kemudahan)*

[5] 'Abd al-'Aziz Muhammad 'Azzam, *Qawā'idu al-Fiqhi al-Islāmī: Dirāsah 'Ilmiyyah Taḥlīliyyah Muqāranah*, ('Ain Syams: Maktab al-Risālah al-Dauliyyah, 1998-1999), h. 60-62

Adapun yang menjadi landasan terbentuknya *qâ'idah* ini adalah firman Allah SWT:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ [الحج: 78]

Artinya: "Dan Dia (Allah SWT) sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan". *(Q.S. Al-Haj: 78)*

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ [البقرة: 185]

Artinya: "Allah SWT menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesukaran bagimu". (Q.S. Al-Baqarah: 185)

Dua ayat ini menunjukkan secara jelas bahwasanya Allah *subahanhu wa ta'ala* mensyari'atkan hukum-hukumnya itu untuk mempermudah dan hukumnya Allah SWT tidak dibebankan kepda manusia dengan sesuatu yang tidak mampu untuk dilaksanakan, seperti menjadikan kesempitan dalam agama.

b. اَلضَّرَرُ يُزَالُ *(Kemudharatan harus dihilangkan)*

Qâ'idah ini disandarkan kepada nash-nash Al-Qur'an, diantaranya adalah:

فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ [البقرة: 173]

Artinya: *Barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedangkan dia tidak menginginkannya dan tida (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah maha pengampun lagi maha penyayang.* (Q.S. Al-Baqarah:173)

فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ [المائدة: 3]

Artinya:*Maka barangsiapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa. Sesungguhnya Allah maha pengampun lagi maha penyayang.* (Q.S. al-Maidah:3)

c. اَلضَّرُوْرَاتُ تُبِيْحُ الْمَحْظُوْرَاتِ (*Dharurot memperbolehkan sesuatu yang diharamkan*)

Dasar dari *qâ'idah* ini firman Allah SWT;

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ [الأنعام: 119]

Artinya: *"Sungguh Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu. Kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya".* (Q.S. al-An'am:119)

فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ [البقرة: 173]

Artinya: *Barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedangkan dia tidak menginginkannya dan tida (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah maha pengampun lagi maha penyayang.* (Q.S. Al-Baqarah:173)

2. *Qâ'idah* yang bersumber dari Sunnah Nabi Muhammad SAW antara lain:
   a. اَلْحُدُوْدُ تَسْقُطُ بِالشُّبُهَاتِ (*Hukuman menjadi hilang sebab ada ketidakjelasan").*
      Landasan *qâ'idah* ini adalah hadis Nabi yang berbunyai:
      ادْرَءُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ
      "Hindarilah hukuman dengan sebab ketidak jelasan".
      Dan diriwayat yang lain Nabi bersabda:
      ادْرَءُوا الْحُدُودَ عَنْ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ، فَإِنْ وَجَدْتُمْ لِلْمُسْلِمِ مَخْرَجًا ، فَخَلُّوا سَبِيلَهُ ، فَإِنَّ الْإِمَامَ لَأَنْ يُخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ
      Artinya:'*Gugurkanlah hukuman had dari kaum muslimin sebisa kalian. Jika kalian menjumpai ada celah yang membuat dia tidak boleh dihukum, maka lepaskan dia. Karena kesalahan hakim dalam memaafkan orang yang berkasus itu lebih ringan dari pada kesalahan dalam menjatuhkan hukuman mereka yang berkasus".*
   b. مَا كَانَ أَكْثَرَ فِعْلًا كَانَ أَكْثَرَ فَضْلًا (*Apa yang lebih banyak perbuatannya, tentu lebih banyak keutamaanya).*
   c. لَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُعَاوَضَةٍ وَتَبَرُّعٍ *(Tidak boleh digabungkan antara transaksi komersial dengan transaksi sosial).*

3. *Qâ'idah Fiqhiyyah* yang sumbernya ijma' ulama. *Qâ'idah* yang sumbernya dari ijma' ulama, seperti *qâ'idah*:
   a. اَلْأَصْلُ بَقَاءُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ *(Yang menjadi dasar adalah tetapnya status hukum sesuatu pada keadaan semula).*
   b. اَلْقَدِيْمُ عَلَى يُتْرَكُ عَلَى قِدَمِهِ *(Sesuatu yang sudah wujud harus ditinggalkan sesuai dengan wujudnya yang awal)*
   c. اَلضَّرَرُ لَا يَكُوْنُ قَدِيْمًا *(Tidak boleh ada dharar yang dibiarkan berlalu).*

D. Urgensi Qâ'idah Fiqhiyyah

Berawal dari kecermatan *ushuli* (ahli ushul fiqh) dalam mengamati dalil-dalil *kulli* (umum) yang tedapat di dalam al-Qur'an dan

as-sunnah (Hadits), yakni nash-nash ayat dan matan hadits yang menjelaskan prinsip-prinsip umum pembinaan syari'at diikuti *istiqra'* (pengkajian mendalam) ke arah aspek *'illat* hukum, *hikmah* syari'at, *asrar* (rahasia) hukum dan analisa terhadap *maqashid* (tujuan-tujuan) syari'at dalam *taklif* (pembebanan hukum) terhadap perbuatan orang *mukallaf*. Maka dari beberapa rangkaian *istinbâth al-ahkam* (metodologi penggalian hukum Islam) tersebut disusunlah *qâ'idah* hukum yang sangat mirip dengan "rumus-rumus fiqh" agar dalam pengkajian syari'at senantiasa konsisten (taat asas) mewujudkan kemaslahatan dan mencerminkan hukum yang adil.

Qawâ'id Kulliyah dirumuskan dengan tujuan memelihara spirit (jiwa) Islam dalam mewujudkan ide-ide yang tinggi ke dalam norma hukum, baik mengenai kewajiban dan hak, keadilan dan persamaan rasa tanggung jawab, memelihara *maslahah* dan menolak *mafsadah* serta kemungkinan perubahan hukum lantaran perubahan keadaan dan suasana. Oleh karenanya Qâ'idah *Fiqhiyyah* menggambarkan nilai-nilai fiqh, kebaikan dan keutamaannya, sehingga bentuk dan uraian tentang Qâ'idah *Fiqhiyyah* menggambarkan kerangka teoritik fiqh yang sangat luas dan mendalam, serta memiliki kekuatan filosofis yang rasional dalam mengumpulkan fiqh dan mengembalikannya kepada akarnya. Hasbi Ash Shidieqy menyatakan bahwa nilai kepakaran seorang *faqih* diukur dari kemampuannya memahami Qâ'idah *Fiqhiyyah* secara komprehensif, karena di dalamnya terkandung rahasia dan hikmah-hikmah fiqh.

Berdasarkan hal ini, maka tidak dapat dipungkiri bahwasanya *Qâ'idah Fiqhiyyah* merupakan suatu disiplin ilmu yang memiliki kedudukan yang sangat penting dalam pengembangan wacana intelektual yang berkaitan dengan ilmu-ilmu keislaman, hal tersebut dapat dirasakan oleh orang-orang yang menggelutinya, di dalamnya terdapat sejumlah *qâ'idah* atau konsep, baik berupa konsep pokok maupun konsep-konsep cabang yang merupakan hasil penjabaran dari konsep asasi tersebut, yang pada tataran aplikasinya semua konsep tersebut dapat digunakan dalam memberikan interpretasi dalam berbagai wacana fiqh konservatif maupun kontemporer.

Qâ'idah Fiqhiyyah dikategorikan sebagai *dalil syar'i* yang memungkinkan adanya *istinbath* hukum-hukum darinya apabila bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah, sehingga ber-*ḥujjah* dengannya merupakan cerminan *hujjah* dari sumber pengambilannya, yaitu al-Qur'ān dan al-Sunnah. Misalnya Qâ'idah yang berbunyi: اَلْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْر, sumber Qâ'idah ini adalah firman Allah SWT:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِيْ الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ

"Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan". (QS. al-Ḥajj (22):78)

Adapun *Qawâ'id* yang ditetapkan para fuqaha berdasarkan hasil penelitian (*istiqra'*) mereka terhadap berbagai permasalahan fiqh yang serupa, maka dalam hal ini, para ulama berbeda pendapat mengenai status ber-*ḥujjah* dengan *Qâ'idah Fiqhiyyah* tersebut. Di antara mereka ada yang tidak menerimanya sebagai dasar dalam *istinbâth*hukum, namun dapat dijadikan sebagai penguat (*syahid*) terhadap *dalil syar'i*, sebagaimana perdapat dari Ibnu Farḥun. Namun sebagian ulama yang lain berpendapat mengenai kebolehan ber-*hujjah* dengan *Qâ'idah Fiqhiyyah* tersebut, sebagaimana pendapat Imām al-Qarafi.[6]

Menurut Muhammad Azzam, paling tidak ada lima aspek yang menjadi urgensi dari *Qâ'idah Fiqhiyyah* ini, antaranya adalah:

1. Dengan menggunakan *Qâ'idah Fiqhiyyah*, fuqaha dapat menguatkan (*ḍabt*) berbagai permasalahan dalam wacana fiqh, dan menyusunnya dalam satu *qâ'idah* , sebab permasalahan-permasalahan fiqh tersebut akan berujung pada hukum dan maksud yang satu.
2. Seorang *faqih* yang dalam memberikan interpretasi senantiasa menggunakan *Qâ'idah Fiqhiyyah*, maka ia akan mendapati begitu banyak *maqaṣhid al-tasyri'* (maksud-maksud penetapan syari'at) beserta hikmah-hikmah yang terkandung di dalamnya. Misalnya, *Qâ'idah Fiqhiyyah*:الضريزال dan اَلْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْر, menunjukkan bahwa syari'at Islam yang mudah dan toleran ini memiliki tujuan untuk menolak atau mencegah semua jenis kesulitan dan bahaya.
3. *Qâ'idah Fiqhiyyah* memudahkan para fuqaha untuk mengetahui status hukum yang terdapat pada berbagai permasalahan, yaitu dengan melakukan penelitian terhadap hal-hal yang merupakan titik persamaan dari berbagai permasalahan tersebut. Apabila suatu permasalahan telah ditetapkan hukumnya, maka tidak menutup kemungkinan adanya permasalahan yang serupa dengannya, yang berasal dari salah satu *qâ'idah* dari sekian banyak *Qawâ'id Fiqhiyyah*.
4. *Qâ'idah Fiqhiyyah* membantu seorang faqih untuk memperkuat hal-hal yang dijaganya, baik pada cabang-cabang fiqh maupun pada berbagai permasalahannya, dan membantu faqih untuk mengingatnya, selama ia memperdalam pengetahuannya tentang *Qawâ'id Fiqhiyyah* tersebut.

[6]'Abdul Azīz Muḥammad Azzām, *Qawā'idu*.., h. 25.

5. *Qâ'idah Fiqhiyyah* menumbuhkan kemampuan ber-*istinbâth* pada seorang faqih terhadap wacana-wacana fiqh, selama ia mempelajari Qâ'idah-Qâ'idah tersebut dan berbagai hal yang berkaitan dengannya.[7]

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa Qâ'idah *Fiqhiyyah* memiliki kedudukan yang sangat penting dalam proses interpretasi hukum syari'at, sebagaimana yang telah dijelaskan oleh al-Qarafi ketika membagi dasar-dasar syari'at, maka beliau menempatkan *Qâ'idah Fiqhiyyah* yang pokok sebagai dasar syari'at yang kedua setelah *uşūl al-fiqh*, yang di dalamnya meliputi *qâ'idah- qâ'idah* yang sarat maknanya, dan tercakup di dalamnya rahasia-rahasia serta hikmah penetapan syari'at yang tak terhitung jumlahnya. *qâ'idah- qâ'idah* tersebut merupakan sesuatu yang sangat penting dalam fiqh dan memiliki banyak manfaat. Bahkan penguasaan terhadap *qâ'idah-qâ'idah* tersebut dijadikan tolak ukur untuk mengetahui derajat kompetensi keilmuan seorang faqih, sehingga menyebabkan metodologi dan konsep dalam berfatwa menjadi lebih transparan.[8]

Di samping memiliki urgensi yang telah disebutkan tersebut, *Qawâ'id Fiqhiyyah* juga memiliki berbagai manfaat dan kegunaan antara lain:[9]

1. Dengan mengetahui *Qawâ'id Fiqhiyyah* seorang faqih akan mengetahui prinsip-prinsip umum fiqh, karena ia berkaitan dengan materi fiqh yang banyak sekali jumlahnya. Singkatnya, *Qawâ'id Fiqhiyyah* merupakan simpulan umum sebagai benang merah yang mewarnai fiqh dan menjadi titik temu dari berbagai masalah-masalah fiqh.
2. Dengan memperhatikan *Qawâ'id Fiqhiyyah* akan lebih mudah menetapkan hukum terhadap masalah-masalah yang dihadapi, yaitu dengan memasukkannya atau mengklasifikasikannya kepada salah satu *qâ'idah fiqh* yang ada.
3. Dengan memahami *Qawâ'id Fiqhiyyah* akan menumbuhkan sikap lebih arif dan fleksibel dalam menerapkan materi-materi fiqh berkaitan dengan perbedaan dimensi ruang, waktu, dan keadaan yang berbeda.
4. Meskipun *Qawâ'id Fiqhiyyah* merupakan teori-teori fiqh yang dirumuskan oleh ulama, namun bagi *Qâ'idah Fiqhiyyah al-Asasi*

---

[7] *Ibid*., h.32

[8] Syihabuddīn Abu al-'Abbas Aḥmad ibn Idris ibn 'Abdirraḥman al-Ṣanhaji al-Qarafi, *al-Furuq*, Juz. I., (Beirūt: Nasyru 'Alim al-Kutub, t. th.), h. 2.

[9] *Ibid*., h.105.

yang berasal dari dalil-dalil *kulli* al-Quran atau al-Sunnah, sejatinya merupakan bentuk dari mengikuti al-Quran dan Sunnah secara tidak langsung. Bahkan dengan menguasai *Qawâ'id Fiqhiyyah*, para fuqaha dapat melakukan *istinbâth* terhadap persoalan hukum yang tidak ada nashnya secara eksplisit dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah.[10]

Berdasarkan elaborasi paparan tersebut, maka jelas bahwa *Qawâ'id Fiqhiyyah* memiliki peranan yang sangat penting dan berpengaruh besar dalam bidang *tasyri'al-ahkam*, karena merupakan satu cabang dari ilmu syari'at, oleh karenanya tidak heran jika para ulama mazhab yang empat sangat menjunjung tinggi ilmu ini. Bahkan menurut mereka, kurangnya perhatian terhadap *Qawâ'id Fiqhiyyah* termasuk faktor penyebab mandeknya dinamika perkembangan fiqh.

Selanjutnya, tujuan dibentuknya *Qawâ'id Fiqhiyyah* adalah sebagai berikut:

1. Untuk menghimpun berbagai persoalan hukum fiqh unuk dijadikan sebagai barometer dalam mengidentifikasi berbagai persoaln hukum yang masuk dalam ruang lingkupnya.
2. Untuk menunjukkan bahwa hukum-hukum fiqh yang beraragam bentuknya dapat dikumpulkan dalam satu *qâidah*, karena memiliki kesamaan *'illat* dan kandungan *mashlahah*.
3. Untuk mempermudah fuqaha dalam menetapkan hukum perbuatan seorang *mukallaf*. Misalnya, bagaimana hukum seseorang yang dipaksa memininum khamar, hukumnya boleh atau tidak? Melalui pendekatan *qâ'idah:* اَلضَّرُوْرَةُ تُبِيْحُ الْمَحْظُوْرَةَ atau *qâ'idah*: اَلضَّرَرُ يُزَالُ , maka persoalan tersebut dapat dijawab dengan hukum boleh meminum khamar, karena kondisi terpaksa (*madharat*).[11]

E. Kesimpulan

Berdasarkan paparan penjelasan maka dapat disimpulkan betapa pentingnya *Qâ'idah Fiqhiyyah* bagi para fuqaha dan bagi sapa saja yang memiliki ketertarikan dan *consern* pada kajian hukum Islam untuk dapat memelihara nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan sebagai *core* utama hukum Islam, sebagaimana adagium fiqh:

---

[10]Mukhtar Yahya, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1993), h. 485.

[11] Ade Dedi Rohayana, *Ilmu Qawa'id* Fiqhiyyah, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008), h. 38.

مَنْ رَاعَى اْلأُصُوْلَ كَانَ حَقِيْقًا بِالْوُصُوْلِ وَمَنْ رَاعَى الْقَوَاعِدَ كَانَ خَلِيْقًا بِإِدْرَاكِ الْمَقَاصِدِ

Artinya: "Barang siapa memelihara ushul, berhaklah ia sampai kepada maksud dan barang siapa memelihara Qawâ'id pantaslah ia menjadi maksud."

اِنَّمَا تُضْبَطُ بِالْقَوَاعِدِ فَحِفْظُهَا مِنْ أَعْظَمِ الْفَوَائِدِ

Artinya: "Sesungguhnya cabang-cabang masalah fiqh itu hanya dapat dikuasai dengan qâ'idah-qâ'idah. maka menghapal qâ'idah-qâ'idah itu termasuk sebesar-besarnya manfaat."[12]

[12]Imam Musbikin, *Qawa'id al-Fiqhiyah*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), h. 16

BAB V

SEJARAH PERKEMBANGAN DAN KODIFIKASI QAWÂ'ID FIQHIYYAH DALAM BERBAGAI MAZHAB FIQH

A. Pendahuluan

Qâ'idah Fiqhiyyah merupakan *qâ'idah* yang bersifat praktis, mengikat beberapa *furu'* yang mempunyai kesamaan hukum. Lafaznya bisa berasal dari hadis Nabi SAW, *atsar* Sahabat, fatwa dari seorang *mufti*, bahkan berasal dari istinbath ulama terhadap ayat-ayat al-Qur'an, dan sebagainya. *Qâ'idah Fiqhiyyah* yang lafaznya berasal dari hadis Nabi SAW mempunyai kekuatan hukum sehingga bisa dijadikan sebagai dalil *syar'i*. Sedangkan lafadz yang bersumber dari lainnya masih diperdebatkan, walaupun demikian, tidak berarti *Qâ'idah Fiqhiyyah* yang bukan berasal dari lafadz Nabi SAW tidak penting.

Qâ'idah Fiqhiyyah merupakan *qâ'idah* yang terbentuk secara alami berdasarkan peristiwa yang terjadi. Setiap mazhab menulisnya dengan menggunakan metode yang sama, yaitu metode induktif, sebagaimana Hanafiyah menulis *qâ'idah ushuliyyah*. Namun, walaupun Syafi'iyah dan Hanafiah dalam penulisan *Qâ'idah Fiqhiyyah* menggunakan metode yang sama, hasilnya tetap berbeda-beda, karena *Qâ'idah Fiqhiyyah* dibentuk berdasarkan persamaan *illat masail Fiqhiyyah* yang sama bersumber dari *qâ'idah* ushul yang berbeda.[1]

Di samping itu, perbedaan juga bisa diakibatkan oleh kondisi pada zaman terbentuknya *qâ'idah* tersebut. Perbedaan pemahaman terhadap fiqh yang sangat dipengaruhi mazhab tertentu berakibat pada perbedaan aplikasi *furu'* dari *qâ'idah-qâ'idah* tersebut beserta *mustasynayat* yang menyertainya.

---

[1]Ahmad Sudirman Abbas, MA, *Qawa'id* Fiqhiyyah *Dalam Perspektif Fiqh* (Jakarta: Anglo Media Jakarta, 2004), h. V.

B. Periodisasi Sejarah Perkembangan *Qâ'idah Fiqhiyyah*

1. Masa Pembentukan

Sejarah pembentukan Qâ'idah *Fiqhiyyah* itu berbeda dengan penyusunan ilmu ushul fiqh, karena *Qawâ'id Fiqhiyyah* ini tidak semasa dengan penyusunan kitab ushul fiqh, yakni abad kedua Hijriah, tetapi barulah pada abad keempat atau kelima Hijriah kitab-kitab *Qâ'idah Fiqhiyyah* ini disusun tersendiri dan terpisah dari kitab ushul fiqh. Apabila diperhatikan sejarah pembentukan *qâ'idah-qâ'idah* ini, maka dapat digambarkan periodesasi pembentukkan dalam beberapa masa:[2]

a. Masa Nabi

Untuk mengetahui sejarah perkembangan dan munculnya *qâ'idah* fiqh, sebaiknya kita terlebih dahulu mangadakan eksplorasi terhadap sejarah perkembagan ilmu fiqh yang menjadi rahim dari Qâ'idah *Fiqhiyyah* itu sendiri. Karena Nabi pun tidak meninggalkan umatnya begitu saja sebelum membangun secara sempurna terhadap hukum Islam dengan nash yang sharih, global, dan universal. Di samping itu, Nabi akan lebih dulu menjelaskan dalil-dalil yang masih global, mutlak, serta men-*takhsis* dalil yang umum, dan me-*nasakh* hukum-hukum yang perlu untuk di-*nasakh*.[3]

Sedangkan peran sahabat setelahnya hanya melanjutkan apa yang telah dilakukan oleh Nabi. Ijtihad sahabat tidak dapat disebut sebagai tasyri' (penciptaan hukum syariat) namun, sebatas mengembangkan danmenjabarkan dasar-dasar yang telah diletakkan Nabi.[4]

Pada periode ini, tidak ada spesialisasi ilmu tertentu yang dikaji dari al-Qur'an dan al-Hadis. Semangat sahabat sepenuhnya dicurahkan pada jihad dan mengaplikasikan apa yang telah diperoleh dari Nabi, berupa ajaran al-Qur'an maupun al-Hadis. Ilmu pengetahuan hanya berkisar pada masalah *qira'ah* dan mendengarkan Hadis-hadis Nabi, serta mengaplikasikan dan mengembangkan hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh Nabi ketika menghadapi persoalan-persoalan baru.

Suatu hal pasti adalah bahwa Nabi berfungsi sebagai pensyarah atau pejelas berkaitan dengan turunnya ayat-ayat Qur'an yang mengandung hukum (ayat-ayat hukum). Tidak semua ayat hukum itu memberikan penjelasan yang mudah dipahami untuk kemudian dilaksanakan secara praktis sesuai dengan kehendak Allah. Karena itu

---

[2] Musbikin, *Qawa'id*.., h. 26.

[3] Abbas, *Sejarah*..., h. 1.

[4] Al-Subki., *Tarikh Tasyri' al-Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr, tth), h. 8.

Nabi memberikan penjelasan mengenai maksud setiap ayat hukum itu kepada umatnya, sehingga ayat-ayat dapat dilaksanakan secara praktis.[5]

Munculnya embrio *qâ'idah* sebenarnya sudah ada sejak masa Nabi. Hadis-hadis Nabi yang membicarakan tentang hukum, banyak memakai pola *qâ'idah* umum yang artinya dapat mencakup dan menampung seluruh persoalan-persoalan fiqh *(jawami' al-kalim)*. Seperti Hadis yang berbunyi:

لاَضَرَرَوَلاَضِرَارَ (رواه ابن ماجه)

Artinya : Tidak boleh berbuat dlarar terhadap diri sendiri dan orang lain.[6]

البَيِّنَةُ عَلَي المُدَّعِيْ وَاليَمِيْنُ عَلَي مَنْ أَنْكَرَ

Artinya: Bukti dibebankan kepada pendakwa sedangkan sumpah dibebankan kepada terdakwa"

وَالدَّيْنُ مَقْضَي

Artinya: "Hutang harus dibayar"

Menurut para ahli fiqh, Hadis-hadis di atas berbentuk ungkapakan yang berpola *qâ'idah* fiqh. Walaupun Hadis tersebut secara formal belum disebut *qâ'idah* tetapi tetap sebagai Hadis pada saat itu. Hadis-hadis di atas memiliki arti umum yang mencakup beberapa aspek hukum dan merangkul masalah-masalah yang bersifat subordinatif. Kalau dipahami secara mendalam, maka Hadis-hadis di atas memiliki karakter yang sama dengan *qâ'idah.*[7]

Berdasarkan uraian di atas dapat kita simpulkan bahwa dari sekian ribu Hadis, terdapat Hadis-hadis yang memiliki karakter yang sama dengan *qâ'idah* fiqh yang keberadaannya sangat penting dalam ilmu fiqh.

b. Masa Khulafa' al-Rasyidin

Pada masa ini daerah kekuasaan Islam semakin luas, meliputi beberapa daerah di luar semenanjung Arabia, seperti Mesir, Syiria, Irak dan Iran. Dan bersamaan dengan itu pula, agama Islam berkembang dengan pesat mengikuti perkembangan daerah itu sendiri. Di masa ini, kaum Muslimin telah memiliki rujukan hukum syariat yang sempurna

---

[5] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid I,* (Jakarta: Prenada Media Group, 2008), h. 7.

[6] Musbikin, *Qawa'id..*, h. 27.

[7] Ali Ahmad al-Nadwi, al-*Qawa'id* Fiqhiyyah, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1986), h. 90.

berupa al-Qur'an dan al-Hadis. Hanya tidak semua orang dapat memahami materi atau *qâ'idah* hukum yang terdapat pada kedua sumber (al-Qur'an dan Hadis) itu secara benar.[8]

Pada periode ini, pola pikir sahabat mulai mengalami transformasi ke arah *ijtihad*. Hal ini lebih disebabkan oleh persoalan-persoalan baru yang tidak pernah terjadi pada masa Nabi yang muncul dan memaksa mereka untuk berijtihad. Metode ijtihad mereka pada saat itu adalah mencari keterangan terlebih dahulu dalam al-Qur'an. Jika mereka tidak menemukan maka pindah ke Sunah Nabi, dengan cara memusyawarahkan dan mengumpulkan para sahabat yang pernah mendengar penjelasan dari Nabi tentang masalah itu. Jika mereka masih tidak menemukan keterangan, baru mereka menggunakan *ra'yu* atau *ijtihad*.[9]

Ada dua hal yang membedakan masa ini dengan masa sebelumnya, yaitu: *Pertama*, penggunaan *ra'yu* dan *qiyas* sangat tampak nyata dalam menghukumi persoalan-persolan baru, di antaranya perbedaan-perbedaan antara Umar dan Ali tentang perempuan yang menikah dalam waktu tunggunya.[10] *Kedua*, munculnya Ijma', seperti yang pernah dilakkukan oleh Abu Bakar dan Umar ketika menghadapi masalah-masalah baru, keduanya mengumpulkan para sahabat lain untuk dimintai pendapatnya dan apa yang disepakati itu yang dijalankan. Apabila dianalisis *atsar* para sahabat, maka akan ditemukan pola-pola bahasa yang sama dengan Hadis Nabi di atas. Seperti perkataan Umar:

مُقَاطِعُ الحُقُوْقِ عِنْدَ الشُّرُوْطِ

Artinya: Terputusnya (ketetapan) hak tergantung pada syarat

Bila diamati ungkapan Umar di atas, maka ia merupakan ungkapan yang berpola *qâ'idah* yang menjelaskan tentang bab syarat.

c. Masa Tabi'in

Bila pada masa Nabi sumber fiqh adalah al-Qur'an, maka masa sahabat dikembangkan dengan dijadikannya petunjuk Nabi dan *ijtihad* sebagai sumber penetapan fiqh. Sesudah masa sahabat, penetapan fiqh dengan menggunakan Sunnah dan ijtihad ini sudah begitu berkembang dan meluas. Pada periode ini disebut juga sebagai masa pembinaan dan pembukuan hukum Islam. Pada masa ini fiqh Islam mengalami

[8] Alaiddin Koto, *Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqih*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), h. 15.

[9] Abbas, *Sejarah Qawa'id*..,h. 11.

[10] *Ibid*., h. 44.

kemajuan yang pesat sekali. Penulisan dan pembukuan hukum Islam dilakukan dengan intensif, baik berupa penulisan hadis-hadis Nabi, fatwa-fatwa para sahabat, tafsir al-Qur'an, kumpulan pendapat imam-imam fiqh, dan penyusunan ilmu ushul fiqh.[11]

Pada periode ini, ilmu fiqh telah menjadi disiplin ilmu tersendiri. Hal itu tidak terlepas dari jasa para *tabi'in*. Prestasi gemilang yang pernah diraih pada periode ini dan sekaligus menjadi tanda terhadap kokohnya pondasi-pondasi fiqh adalah keberhasilannya dalam menolak terhadap fitnah dan gejolak-gejolak internal yang sengaja dihembuskan agama epistemologi yang diwarisi dari *Khulafa' ar-Rasyidin* ditinggalkan. Kejadian ini juga menyebabkan para ahli ilmu yang tergolong tingkat ketaqwaannya tinggi mengisolasi diri dari kehidupan ramai. Dengan berpegang teguh pada hukum yang ada, mereka terus menyebarluaskan Hadis.[12]

Setelah melewati masa peletakan pondasi dasar, ilmu fiqh mengalami perkembangan yang sangat pesat, hal ini ditandai dengan banyaknya bermunculan mazhab-mazhab dan metode ijtihad, yang salah satunya adalah empat mazhab. Pertentangan yang sangat sengit antara golongan *ahlu ra'yu* dan golongan *ahlul Hadis* berakhir dengan diakuinya metode *ahlu ra'yu* sebagai salah satu metode pengambilan hukum, baik dalam persoalan yang bersifat spesifik maupun mendasar dan umum, namun dengan persyaratan metode itu harus berdasarkan *nash*.[13]

Pada awal periode ini dimulailah pembukuan ilmu fiqh dalam bentuk mazhab. Pertama kali ulama yang menulis kitab dalam bentuk mazhabi adalah Muhammad bin Hasan al-Syaibani. Diantara faktor lain yang sangat menentukan pesatnya perkembangan ilmu fiqih khususnya atau ilmu pengetahuan pada umumnya, pada periode ini adalah sebagai berikut:

1) Adanya perhatian pemerintah (khalifah) yang besar terhadap ilmu fiqih khususnya, atau terhadap ilmu pengetahuan pada umumnya.
2) Adanya kebebesan berpendapat dan berkembangnya diskusi ilmiah di kalangan ulama.
3) Telah terkodisifikasinya referensi-referensi utama, seperti al-Qur'an pada masa *Khalifah ar-Rasyidin*, hadis pada masa

---

[11] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid I*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2008), h. 31.

[12] Musthafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqh al-Ami*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1967-1968), Juz I, h. 168

[13] Abbas, *Sejarah*.., h.17.

Umar bin Abdul Aziz, tafsir dan ilmu tafsir yang dirintis oleh Ibnu Abbas dan muridnya Mujahid.[14]

Pada masa ini, banyak bermunculan istilah-istilah fiqh yang menjadi ciri dari kekayaan bahasa fiqh. Istilah ini diciptakan dengan berbagai bentuk sesuai dengan mazhabnya. Teori-teori fiqh pada masa ini sangat berkembang pesat. Sehingga, fiqh mampu membahas dan menentukan hukum persoalan-persoalan yang belum terjadi. Pada saat fiqh mengalami perkembangan yang sangat pesat, banyak *qâ'idah* fiqh dan *dlawabid* (batasan fiqh) bermunculan. Seperti lima *qâ'idah* dasar.[15]

Diantara contoh dari ungkapan yang berpola *qâ'idah* yang ada pada masa *tabi'in*, sebelum terbentuknya mazhab-mazhab fiqh, adalah perkataan al-Qadli Syuraih bin al-Haris al-Kindi, yaitu:

مَنْ شَرَّطَ عَلَي نَفْسِهِ طَائِعًا غَيْرَ مَكْرُوْهٍ فَهُوَعَلَيْهِ

Artinya : Bagi yang mensyaratkan untuk mentaati sesuatu atas dirinya sendiri tanpa paksaan, maka ia wajib baginya."

Qâ'idah ini identik dengan *qâ'idah* Umar di atas.

مَنْ ضَمِنَ مَالاً فَلَهُ رِبْحُهُ

Artinya: Bagi yang menanggung harta maka ia berhak untuk mendapatkan untung (labanya).

Qâ'idah ini semakna dengan *qâ'idah* masyhur:

الخرَاجُ بِالضَّمَانِ

Artinya: Penghasilan dapat diperoleh dengan jaminan.[16]

Seluruh *atsar* di atas adalah bukti kongkrit bahwa ungkapan yang berpola *qâ'idah* telah ada pada masa Nabi, sahabat, dan *tabi'in*. Mereka membuat ungkapan yang tidak ditujukan kepada seluruh *atsar* di atas adalah bukti kongkrit bahwa ungkapan yang berpola *qâ'idah* telah ada pada masa Nabi, sahabat, dan tabi'in. Mereka membuat ungkapan yang tidak ditujukan kepada satu maksud namun beberapa maksud, tidak satu hukum namun beberapa hukum.

Apabila bertolak dari masa Nabi dan sahabat menuju ke masa *Aimmatul Fuqaha*, di mana fiqh telah menemukan kesempurnaan dan kematangannya serta telah menjadi disiplin ilmu tersendiri pada waktu

---

[14] Alaiddin Koto, *Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqih*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), h. 18.

[15] Musbikin, *Qawa'id*..,h. 30.

[16] Abbas, *Sejarah*..,h. 20.

itu. Kumpulan *qâ'idah-qâ'idah* dalam Qâ'idah *Fiqhiyyah* tidaklah terbentuk dan terkumpul dengan sekaligus seperti halnya Kitab Undang-Undang Hukum Positif, yang dibentuk dengan sekaligus oleh para ahli hukum, akan tetapi dirumuskan sedikit demi sedikit secara berangsur-angsur, sehingga terkumpul menjadi banyak. Rumusan-rumusan *qâ'idah* tersebut adalah hasil pembahasan yang dilakukan oleh para fuqaha besar ahli *takhrij* dan *tarjih* dengan menginstimbatkan dari nash-nash syariah yang bersifat *kulli*, dasar-dasar ushul fiqh, *'illat-'illat* hukum dan buah pikiran mereka.[17]

Sulit diketahui siapa pembentuk pertama *qâ'idah fiqhiyyah*, yang jelas dengan meneliti kitab-kitab *qâ'idah fiqhiyyah* dan masa hidup penyusunnya, ternyata *qâ'idah fiqhiyyah* tidak terbentuk sekaligus, tetapi terbentuk secara bertahap dalam proses sejarah hukum Islam. Mungkin kitab fiqh yang pertama kali yang berbicara tentang *qâ'idah* adalah kitab al-Kharraj, susunan Abu Yusuf Ya'qub bin Ibrahim (113-182 H)[18] yang dipersembahkan kepada raja Harun al-Rasyid dengan kata-kata:

لَيْسَ لِلإِمَامِ اَنْ يَخْرُجَ شَيْئًا مِنْ يَدِ اَحَدٍ إلاَّ بِحَقٍّ ثَابِتٍ مَعْرُوْفٍ

Artinya: Tidak ada wewenang bagi Imam untuk mengambil sesuatu dari seseorang kecuali dengan dasar-dasar hukum yang berlaku.[19]

تَصَرُّفُ الإِمَامِ عَلَي رَاعِيَةٍ مَنُوْطٌ بِالمَصْلَحَةِ

Artinya: Kebijakan imam terhadap rakyatnya harus berlandasan maslahah.[20]

Tetapi apakah Abu Yusuf adalah ulama yang pertama sebagai pencetus *qâ'idah* fiqh, juga masih belum jelas. Sebab apabila materi *qâ'idah* tersebut ditetapkan sebagai dasar awal penyusunan, maka bagaimana dengan Hadis Nabi di bawah ini, yang juga merupakan *qâ'idah* fiqh, yaitu:

لاَضَرَرَوَلاَضِرَارَ (رواه ابن ماجه)

Artinya: Tidak boleh berbuat dlarar terhadap diri sendiri dan orang lain

---

[17] Nazar Bakry, *Fiqh dan Ushul Fiqh*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2003), h. 123.

[18] Abbas, *Sejarah*..,h. 20.

[19] Musbikin, *Qawa'id*..,h. 27.

[20] A. Djazuli, *Qa'idah-Qa'idah Fikih*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007), h 15.

Salah satu sumber lain yang dapat diakses sampai sekarang adalah kitab Muhammad bin Hasan al-Syaibani. Jika kitab-kitabnya difahami dan diteliti, maka akan ditemukan ungkapan-ungkapan yang berbentuk *qâ'idah*, seperti ungkapan di bawah ini:

الوَاحِدُ حُجَّةٌ (إذَا كَانَ عَدْلا) مَا كَانَ مِنْ أَمْرِالدِّيْنِ

Artinya: Satu orang saksi dapat dijadikan hujjah dalam persoalan agama.[21]

Berdasarkan contoh dan bukti-bukti yang ada, dapat disimpulkan bahwa inisiasi pendasaran terhadap *qâ'idah* fiqh dimulai pada awal abad ketiga. Karena pada waktu itu, penggunaan *qâ'idah* telah menyebar dan ide tentang *qâ'idah* telah terinternalisasi dalam pemikiran para fuqaha, walaupun penggunaannya belum meluas disebabkan *qâ'idah* belum menjadi kebutuhan pada saat itu.

C. Masa Perkembangan dan Pembukuan.

Dengan adanya surat khalifah Umar bin Khattab kepada Abdullah bin Qais, yang terkenal dengan gelar Abu Musa al-Asyari, yaitu pada tahun 12 H sewaktu ia diangkat menjadi walikota Bashrah. Surat Khalifah Umar kepada Musa antara lain berbunyi:

إعْرِفْ الأَمْثَالَ وَالأَشْبَاهَ وَقِسْ الأُمُوْرَ بِنَظَائِرِهَا

Artinya: Pelajarilah segala soal-soal yang serupa dan bersamaan dan qiaskanlah segala urusan kepada hal-hal yang sebanding.[22]

Surat ini memberikan pengaruh yang signifikan sehingga menginspirasi para fuqaha mengembangkan konsep *Qâ'idah Fiqhiyyah*, yang menggambarkan proses dialektika hukum dengan meletakkan satu persoalan pokok di bawah satu *qâ'idah* utama yang diistilahkan dengan konsep *"al-asybah wa al-nazhair"*, yakni dengan menggunakan analogis qiyas dapat diterangkan hukum satu masalah pada masalah-masalah yang sejenis. Penamaan dari sumber tersebut itu memberi kesan bahwa pemikiran penggunaan *qâ'idah* fiqh telah ada sejak abad pertama [23]

Awal mula *qâ'idah* fiqh menjadi disiplin ilmu tersendiri dan dibukukan terjadi pada abad ke 4 H dan berlanjut pada masa setelahnya.

---

[21]Al-Nadwi, *al-Qawa'id* Fiqhiyyah, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1986), h. 116.

[22] Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, (Surabaya: Aneka Bahagia, 1995), h. 73

[23] Musbikin, *Qawa'id*.., h. 29.

Hal ini terjadi ketika kecenderungan *taqlid* mulai tampak dan semangat *ijtihad* telah melemah karena saat itu fiqh mengalami kemajuan yang sangat pesat. Hal ini berimbas terhadap terkotak-kotaknya fiqh dalam mazhab.

Menurut data sejarah, bahwa ahli fiqh yang pertama kali menekuni *qâ'idah* dengan cara mengkaji dan memperluas sampai pada furu'nya dari mazhab mereka dan setelah itu mengambil dalil dasarnya untuk dijadikan *qâ'idah* adalah ahli fiqh dari kalangan mazhab Hanafi, seperti yang dilakukan oleh Imam Muhammad dalam kitab al-Ashal.[24]

Seorang ulama Hanafiyah, yakni Zainul Abidin Ibrahim bin Muhammad bin Bakar, yang terkenal dengan sebutan Ibnu Nujaim, ia berpendapat bahwa ulama yang sebenarnya penyusun pertama *qâ'idah* fikh ialah Abu Thahir ad-Dabbas, beliau mengumpulkan *qâ'idah* fiqh mazhab Hanafi sebanyak 17 buah *qâ'idah*. Abu Thahir selalu mengulang-ulang *qâ'idah* tersebut di masjid, setelah para jamaah pulang ke rumahnya masing-masing. Setelah kurang lebih seratus tahun kemudian, datang ulama besar Imam Abu Hasan al-Karkhi, yang kemudian menambah *qâ'idah* fiqh dari Abu Thahir menjadi 37 *qâ'idah*.[25]

Pada abad ke 5 H, Imam Abu Zaid al-Dabusi menambah jumlah *qâ'idah* Imam al-Karkhi. Oleh sebab itu, diperkirakan pada abad ke 4 H adalah tahap kedua dari periode kemunculan dan awal penulisan *qâ'idah* fiqh, terbukti kitab tentang *qâ'idah* ditemukan pada abad ini.[26] Dan pada abad ke 6 mucul satu kitab yang ditulis oleh Ala'uddin Muhammad bin Ahmad al-Samarqandi dengan judul *"Idhah al-Qaidah"*. Menurut penulis kitab Hidayah al-Arifin, kitab tersebut termasuk kitab yang membahas tentang *qâ'idah* fiqh. Maka pada abad ke 7 H Qâ'idah *Fiqhiyyah* mengalami perkembangan yang sangat signifikan walaupun terlalu dini dikatakan matang. Di antara ulama yang menulis kitab *qâ'idah* pada abad II adalah al-Allamah Muhammad bin Ibrahim al-Jurjani. Ia menulis kitab yang berjudul *"al-Qawâ'id fi Furu'i as-Syafi'iyyah"*.

Pada Abad ke 8 H, muncul dua Imam besar yaitu Ibnu Taimiyyah dan Ibnul Qayyim. Perkembangan *qâ'idah* sangat tampak dalam kitab mereka, terutama Ibnu Qayyim yang asik mengkonstruksi logika dengan pola *qâ'idah*. Apa yang telah ditulis oleh kedua ulama di atas telah banyak memberikan konstribusi yang sangat besar terkembangan *qâ'idah*. Sebagaimana contoh *qâ'idah* Ibnu Taimiyyah dalam kitab *"Majmu'atu al-Fatawa"*:

---

[24]Abbas, *Sejarah*..,h. 34.

[25] Djazuli, *Qa'idah*..,h. 12.

[26]Al-Nadwi, *al-Qawa'id*.., h. 136.

السُّؤَالُ كَالمِعَادِ فِي الجَوَابِ

Artinya: Hukum pertanyaan seperti jawaban yang diulang

الإسْتِدَامَةُ أَقْوَي مِنَ الإبْتِدَاءِ

Artinya: Meneruskan lebih kuat daripada mengawali/memulai

Dari paparan di atas, jelaslah bahwa *qâ'idah-qâ'idah* fiqh muncul pada akhir abad ke 3 Hijriyah. Seperti kita ketahui dari perkembangan ilmu Islam, bahwa kitab-kitab tafsir, hadis, ushul fiqh dan kitab-kitab fiqh pada masa itu telah dibukukan. Dengan demikian materi tentang tafsir, hadis, dan fiqh telah cukup banyak. Kedua, tantangan dan masalah-masalah yang harus dicarikann solusinya juga bertambah terutama karena telah meluasnya wilayah kekuasaan kaum muslimin pada masa itu, maka ulama membutuhkan metode yang mudah untuk menyelesaikan masalah, baru kemudian muncul *qâ'idah-qâ'idah* fiqh.[27]

D. Masa Kematangan dan Penyempurnaan

Setelah meneliti dan menelaah penjelasan di atas, maka sampai pada satu kesimpulan bahwa *qâ'idah* pada awalnya hanyalah sebuah wacana yang muncul di kalangan pembesar *tabi'in* dan para *mujtahid*. Setelah itu, diterima, dikembangkan dan diperbagus redaksinya lalu dibukukan oleh para pengikut dan penduduknya.

Kematangan *qâ'idah* mencapai puncaknya setelah muncul "*Majallah al-Ahkam al-Adliyyah*" yang dikumpulkan oleh Ibn Mujaim dan al-Khadimy pada masa pemerintahan Sultan al-Ghazi Abdul Aziz Khan pada abad ke 13 H. Pada masa itu juga *qâ'idah* fiqh digunakan sebagai sumber acuan dalam menetapkan hukum di beberapa Mahkamah, sehingga menyebabkan *qâ'idah* fiqh semakin tersebar luas dan menduduki posisi yang sangat penting dalam proses penalaran hukum fiqh. Kitab *Majallah Ahkam* ini memuat 99 buah *qâ'idah*.[28]

Setelah mengamati sejarah dari perjalanan *qâ'idah* fiqh mulai dari masa kemunculannya sampai kematangannya, dapat disimpulkan sebagai berikut:

a. *Qâ'idah-qâ'idah* yang terdapat dalam lembaran-lembaran kitab fiqh yang tertulis oleh para pendiri dan pemuka mazhab seluruhnya bukan berupa *qâ'idah* umum, namun masih dalam bentuk *qâ'idah* mazhab.

---

[27]Djazuli, *Qa'idah..*, h. 12.

[28] Abbas, *Sejarah..*, h. 50.

b. Sebagian besar dari *qâ'idah-qâ'idah* itu pada awalnya masih berupa ungkapan dan catatan yang terpisah-pisah dan butuh penyusunan ulang terhadap bahasanya.
c. Sebagian *qâ'idah* yang redaksinya sudah bagus dan ilmiah terkandung masih direfisi karena ada kekurangan atas dianggap masih mutlak. Pembetulan ini biasanya dengan cara membuang atau mengganti kata.
d. *Qâ'idah* fiqh tidak muncul secara keseluruhan pada satu masa. Namun para ahli fiqh kadang-kadang dalam menjawab suatu masalah dengan jawaban yang berbentuk *qâ'idah*.

Kemudian apabila diperhatikan perkembangan penyusunan kitab-kitab *Qâ'idah Fiqhiyyah* sampai pada akhir abad ke 14 H, maka dapat diidentifikasi bahwa *qâ'idah-qâ'idah* tersebut tidak tersusun dalam satu kitab. Melainkan *qâ'idah* yang penting-penting tersebut dimasukkan oleh penyusun kitab-kitab ushul fiqh di dalam pembahasannya.[29] Memang menelusuri seluruh *qâ'idah* yang pernah dibuat oleh para fuqaha dalam kitab-kitab mereka bukan pekerjaan yang gampang, namun membutuhkan kesabaran dan kesungguhan dalam mencari informasi dari ulama yang telah membukukan *qâ'idah* tersebut, sehingga dapat diperoleh gambaran tentang *qâ'idah* secara utuh.[30]

E. Aliran *Qâ'idah Fiqhiyyah* dan Kitab Rujukan Dalam Mazhab Fiqh

1. Mazhab Hanafi

Buku rujukan-rujukan penting pada disiplin ilmu *qâ'idah* fiqh dalam mazhab Hanafi diantaranya:

1) Ushul Al-Karkhi

Kitab ini ditulis oleh Abdullah bin Hasan bin Dallal yang biasa dipaggil Abu Al-Hasan Al-Karkhi dari suku karkhi judan. Disamping memiliki pengetahuan luas dan memiliki banyak hadis yang ia riwayatkan, di juga termasuk ahlli ibadah, sabar, dan mengisolasi diri dari keramaian manusia. Beliau lebih dikenal dengan Abu Hasan Al-Karkhi,[31]

Kitab Ushul Al-Karkhi ini tergolong kitab yang pertama kalinya yang membicarakan tentang *Qâ'idah* bahkan menjadi landasan pertama bagi ilmu *qâ'idah* ini yang dasarnya secara terus menerus dibangun oleh

[29] Musbikin, *Qawa'id*.., h. 35.
[30] Abbas, MA, *Sejarah*..,h. 53.
[31] Djazuli, *Qa'idah*.., h. 19.

generasi fiqh sesudahnya, Metode penulisan yang dipakai dalam *qâ'idah* ini adalah mengawali dengan kata *al-ashl*. Kitab ini memuat 36 *qâ'idah* pokok. Contohnya *qâ'idah* yang ada dalam *qâ'idah* ini:

اَلْأَصْلُ أَنَّ مَنْ ثَبَتَ بِالْيَقِيْنِ لَا يُزَالُ بِالشَّكِّ

Artinya: "Sesungguhnya yang ditetapkan dengan keyakinan tidak akandapat hilang dengan keraguan".

Qâ'idah ini adalah salah satu *qâ'idah* dasar yang masyhur

اَلْأَصْلُ أَنَّ مَنْ سَاعَدَهُ الظَّاهِرُ فَالْقَوْلُ قَوْلُهُ والْبَيِّنَةُ عَلَى مَنْ يَدَّعِيْ خِلَافَ الظَّاهِرِ

Artinya: "Pada dasarnya: bahwasanya orang yang mendatangkan fakta itu diterima perkataannya, sedangkan saksi dibebankan kepada orang yang mengingkari fakta".

Dari *qâ'idah* diatas dapat dikembangkan bahwa orang yang mengaku berhutang atau memiliki tanggungan lalu dia ingkar, maka pengakuaannya diterima, karena memiliki tanggungan atau hutang menurut hukum asal adalah terbebas. Dan saksi dibebankan kepada orang yang mengingkari fakta.

Apabila diperhatikan beberapa *qâ'idah* yang telah disebutkan diatas dan dikomparasikan dengan *qâ'idah* yang ada pada periode akhir, maka akan ditemukan perbedaan yang tipis sekali, yaitu dalam redaksinya, namun maksudnya tidak berbeda. Seperti *qâ'idah*:

اَلْأَصْلُ أَنَّ السُّؤَالَ أَوِ الْخِطَابَ يُمْضَي عَلَى مَا عَمَّ وَغَلَبَ لَا عَلَى مَا شَذَّ وَنَدَرَ

Artinya: "Isi permohonan atau pembicaraan diarahkan kepada maksud yang umum bukan pada maksud yang menyimpang atau langka".

Qâ'idah yang semaksud dengan *qâ'idah* diatas juga dapat ditemukan dalam kitab Al-Majallat al-Ahkam:

اَلْأَصْلُ اَلْعِبْرَةُ لِلْغَالِبِ الشَّائِعِ لَا لِلنَّادِرِ

Artinya: "Pada dasarnya, adat yang diakui adalah yang umumnya terjadi lagi terkenal, bukan yang jarang terjadi".

Qâ'idah yang telah dikumpulkan oleh al-Karkhi dalam tulisannya dijadikan sebagai dasar. Namun hal itu tidah berarti, jika dia adalah orang yang pertama yang menciptakan *qâ'idah* itu. Dia terkadang hanya menyimpulkan maksud dari tulisan-tulisan dari Muhammad bin Hasan yang banyak berbentuk *qâ'idah*. Ada kemungkinan besar kalau *qâ'idah* karya Abu Thahir ad-Dabbas juga

tercantum dalam kitabnya, sebab banyak dari *qâ'idah* al-Karkhi yang mengikuti pola *qâ'idah* ad-Dabbas.[32]

2) Ta'sis al-Nadzir, karya Abu Zaid al-Dabusi[33]

Nama lengkapnya adalah Ubaidillah bin Umar Isa al-Qadhi, Abu Zaid al-Dabusi yang dinisbatkan pada Dabisiyah suatu daerah kecil antara Bukhara dan Samarkan. Ibn Khalikan dalam kitabnya Al-Wafiyat mengatakan Al-Dabusi termasuk salah satu murid Abu Hanifah yang pertama kali membuat contoh-contoh berfikir teoritis dan termasuk orang yang pertama kali meletakkan ilmu tentang *khilaf* dan menampakkannya ke permukaan.

Penulis kitab ini berkata dalam pengantarnya, *saya mengumpulkan beberapa kata dalam kitab saya dan jika dipahami secaraa betul akan dikemukakan pertentangan pendapat.* Pernyataan ini menunjukkan bahwa penulis tidak hanya mengumpulkan *qâ'idah*, namun dia juga menyebutkan *qâ'idah* sebagai alat untuk menunjukkan perbedaan pendapat. Kitab ini memuat delapan puluh enam *qâ'idah*. Dari delapan puluh enam *qâ'idah*, lalu dikelompokkan dalam delapan bagian dan dia menyebutkan perbedaan-perbedaan yang terjadi dikalangan para pemuka seperti akan dicontohkan berikut ini:

a) Perbedaan yang terjadi antara Abu Hanifah dan murid-muridnya, seperti Muhammad bin Hasan dan Abu Yusuf.
b) Perbedaan Abu Hanifah dan Abu Yusuf dengan Muhammad bin Hasan.
c) Perbedaan Abu Hanifah dengan Muhammad dan Abu Yusuf.
d) Perbedaan antara Abu Yusuf dengan Muhammad.
e) Perbedaan antara tiga ulama Hanafi: Muhammad bin Hasan, Hasan bin Ziyad, dan Zufar.
f) Perbedaan antara yang terjadi antara pemuka Hanafi dan Malik bin Anas.

Berikut ini akan dicantumkan sebagian contoh *qâ'idah* yang ada dalam berbagai tempat dari kitab ini.

اَلْأَصْلُ عِنْدَ أَبِى يُوْسُفَ أَنَّهُ إِذَا لَمْ يَصِحَّ الشَّيْئُ لَمْ يَصِحَّ مَا فِى ضِمْنِهِ

Artinya: Pada dasarnya menurut Abu Yusuf, jika sesuatu tidak sah, maka sesuatu yang terkandung di dalamnya (berkaitan dengannya) juga tidak sah.

---

[32] *Ibid.*, h. 118.

[33] Jaih Mubarok, *Qa'idah Fikih Sejarah dan Qa'idah Asasi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), h. 100.

Sedangkan menurut Imam Abu Hanifah mengesahkan sesuatu yang terkandung dalam sesuatu yang hukumnya tidak sah.

3) Al-Asybah wa al-Nazair, karya Abu Nujaim (970 H)

Nama lengkapnya Zain ad-Din bin Ibrahim bin Muhammad, terkenal dengan nama Ibnu Nujaim al-Hanafijal Mishri, terdapat 25 *qâ'idah*.[34] Ibnu Nujaim menulis kitab ini seperti pola al-Asybah karya Tajuddin as-Subki, seperti yang ia kaitkan dalam pengantar kitabnya. Hal ini dapat diketahui ketika membandingkan kedua kitab tersebut. Ibnu Nujaim mengikuti metode Imam as-Subki walaupun ada perbedaan walau hanya sedikit yaitu dalam mengurutkan pembahasan dan urutan *qâ'idah*.[35]

Pada bagian pertama dalam kitabnya dia membahas *qâ'idah-qâ'idah* kulliyah dan mengulas *qâ'idah* itu dengan panjang lebar. Pada bagian lain dia membahas hal-hal yang masih ada keterkaitan dengan ilmu fiqh. Semua itu ia lakukan dengan menggunakan bahasa ringkas. *Qâ'idah* yang ditulis oleh ibnu Nujaim keseluruhan berjumlah dua *qâ'idah*. Pada bagian pertama dia menyebutkan *qâ'idah* itu dengan gaya bahasa yang bagus sekali. Dia menulis *qâ'idah* itu dalam dua bagian:

a) *Qâ'idah-Qâ'idah Asasiyah*, seperti:

اَلْأُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا

Artinya: Segala urusan tergantung pada niatnya

اَلْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْرَ

Artinya: Kesulitan dapat mendatangkan pada kemudahan

اَلضَّرَرُ يُزَالُ

Artinya: Setiap dharar bisa dihilangkan

اَلْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ

Artinya: Adat (kebiasaan) dapat dijadikan hukum

اَلْيَقِيْنُ لَا يُزَالُ بِالشَّكِّ

Artinya: Keyakinan tidak bisa dihilangkan dengan keraguan

لَا ثَوَابَ إِلَّا بِالنِّيَّةِ

Artinya: Tidak ada pahala kecuali dengan niat

---

[34]Djazuli, *Qa'idah*.., h. 20.

[35] Abbas, *Sejarah*..,h. 124-125.

b) *Qawâ'id* yang memiliki cakupan wilayah furu' yang tidah begitu luas, seperti:

اَلْإِجْتِهَادُ لَا يُنْقَصُ بِالْإِجْتِهَادِ

Artinya: Ijtihad tidak bisa dihilangkan dengan ijtihad

إِذَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَ الْحَرَامُ غُلِبَ الْحَرَامُ

Artinya: Jika berkumpul antara halal dan haram, maka yang dimenangkan haram

تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّاعِيَّةِ مَنُوْطٌ بِالْمَصْلَحَةِ

Artinya: "Kebijakan imam terhadap rakyatnya harus dihubungkan dengan kemashlahatan"

ذِكْرُ بَعْضِ مَا لَا يَتَجَزَّأُ كَذِكْرِ كُلِّهِ

Artinya: "Penyebutan sebagian atas sesuatu yang tidak dapat dipisahkan, sama halnya dengan penyebutan keseluruhannya"

Sebagaimana diketahui bahwa *qâ'idah-qâ'idah* dalam kitab ini memiliki nilai yang sangat penting di kalangan pengikut Hanafi. Disamping itu kita *qâ'idah*ini mencakup banyak furu'. Dan banyak para pengikut Hanafi yang mensyarahi dan membuat catatan pinggir terhadap kitab tersebut.[36]

4) Majami' al-Haqiq, karangan Abi Said al-Khadimi (1176 H)

Beliau adalah seorang *fakih* Hanafi yang memuat 154 *qâ'idah*. *Qâ'idah-qâ'idah* fikihnya disusun berdasarkan abjad huruf hijaiyah.[37] Diantara contoh *qâ'idah* yang ada dalam kitab ini adalah:

إِذَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَ الْحَرَامُ غُلِبَ الْحَرَامُ

Artinya: Jika berkumpul halal dan haram, maka dimenangkan yang haram

إِذَا اجْتَمَعَ الْمُبَاشَرُ وَ الْمُتَسَبَّبُ أُضِيْفَ الْحُكْمُ اِلَى الْمُبَاشِرُ

Artinya: Jika berkumpul pelaku dan penyebab, maka hukum disandarkan pada pelaku

اَلْأَصْلُ بَقَاءُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ

[36] *Ibid.*, h. 126

[37] Djazuli, *Qa'idah..*, h. 20.

Artinya: Asal dari ketetapan sesuatu adalah kembali pada ketetapan semula

Contoh *qâ'idah* yang memiliki cakupan yang tidak begitu luas namun keberadaanya dalam ilmu fiqh sangat penting adalah:

اَلْبَقَاءُ أَسْهَلُ مِنَ الْإِبْتِدَاءِ

Artinya: Tetap itu lebih mudah dari memulai

اَلتَّابِعُ لَا يُفْرَدُ بِالْحُكْمِ

Artinya: Sesuatu yang mengikuti tidak dapat berdiri sendiri dengan hukum

ذِكْرُ بَعْضِ مَا لَا يَتَجَزَّأُ كَذِكْرِ كُلِّهِ

Artinya: Penyebutan sebagian atas sesuatu yang tidak dapat dipisahkan, sama halnya dengan penyebutan keseluruhannya

Dan yang jelas bahwa sebagian besar *qâ'idah* yang ada dalam kitab ini redaksinya sangat bagus, karena itulah Musthafa Kuzal Khashori (1210) ketika membuat catatan pada kitab tersebut dia mensyarahi dan melengkapi dengan beberapa contoh, dan kitab itu ia beri nama *Manafi'u ad-Daqaiq syarah Majamul Haqiq.*[38]

5) Majallatu Ahkam al-Adliyyah pada masa dinasti Utsmaniyah.

Disusun oleh ulama' turki Utsmani, yang diketuai oleh Ahmad Udat Basyra, seorang ulama ahli hukum Islam terkenal yang pada waktu itu menjabat sebagai mentri kehakiman kekhalifahan Turki Utsmani. Didalamnya terdapat 99 *qâ'idah* dibidang fiqh muamalah dengan 1951 pasal.[39]

Isi keputusan tertulis yang diserahkan oleh tim *Majallah Ahkam* kepada Muhammad Ali Basyra pada bulan Muharam tahun 1276 adalah sebagai berikut:

"*Fenomena yang ada, bahwa kitab-kitab fatawi adalah sekumpulan tulisan yang memuat contoh-contoh dari masalah baru yang telah dicocokkan dengan qâ'idah. Lalu contoh dari masalah baru itu digunakan alat untuk memberikian fatwa sepanjang zaman. Dengan qâ'idah ini diharapkan manusia dapat mengaplikasikan qâ'idah dalam kehidupannya sehari-hari. Oleh karena itu qâ'idah ini tidak ditulis dalam bentuk bab dan judul tertentu.*

[38] Abbas, *Sejarah..*, h. 132.
[39] Djazuli, *Qa'idah..*, h. 20,

Tema *Majallah* ini tidak memformat *qâ'idah* dalam bentuk yang runtut dari satu pengertian, satu *qâ'idah* dengan *qâ'idah* lainnya. Akan tetap susunan yang ada dalam *qâ'idah* tersebut masih terpisah-pisah antara pengertian satu *qâ'idah* dengan *qâ'idah* lainnya. Perlu dicatat bahwa *qâ'idah-qâ'idah* yang tercantum dalam majallah seluruhnya bukan *qâ'idah* fiqh, tetapi sebagian ada yang berupa *qâ'idah* ushuliyyah.

2. Mazhab Maliki

Buku rujukan Maliki adalah:

1) Ushul al-Futiya fi al-Fiqh 'ala al-Imam Malik. Karangan Ibnu Haris al-Husyni (361 H)

Kitab ini merupakan salah satu kitab pertama yang membicarakan dasar-dasar fiqh Maliki. Oleh karena itu ulama' yang pernah mengkaji kitab ini mengatakan: Ibnu Karits adalah seorang perintis dalam mendasari fiqh dan menyusun *qâ'idah* yang dapat mengakomodasi berbagai masalah-masalah fiqh dalam tiap-tiap bab.

Kelebihan kitab ini adalah kitab itu tidak terlalu banyak menjabarkan *qâ'idah* fiqh secara berlebihan, namun menekankan pada pengumpulan dasar-dasar yang valid. Ditiap-tiap awal pembahasan pengarang selalu mendefinisikan apa yang ada dalam bab yang akan beliau bahas, agar dapat membantu para pembaca memahaminya. Kitab ini selalu diawali dengan kata *ashlu* dan *kullu* yang merupakan ungkapan dari beberapa *qâ'idah* dan *dhawabidfiqh*. Dibawah ini akan dicontohkan beberapa *qâ'idah*:

كُلُّ مَنْ كَرَّرَ يَمِيْنَهُ بِاللهِ نُسُقًا ثُمَّ حَنِثَ, فَإِنَّمَا عَلَيْهِ كِفَارَةٌ وَاحِدَةٌ إِلَّا أَنْ يَنْوِيَ كِفَارَتَيْنِ. وَأَيْمَانُ الطَّلَاقِ بِضِدِّ هَذَاالْحُكْمِ.

Artinya: Setiap orang yang mengulang-ulang ucapan sumpah karena Allah dengan tujuan ibadah, lalu dia mematahkan sumpah itu, maka dia hanya dibebankan satu kewajiban membayar kaffarat. Kecuali jika dia berniat untuk membayar dua kafarat. Sedangkangkan sumpah talak hukumnya kebalikannya dengan sumpah diatas.[40]

2) Al-Furuq, karya Al-Qarafi (684 H)

Kitab ini termasuk salah satu kitab yang sangat hati-hati dalam memproduksi hukum Islam. Penulis menyajikan ide-ide briliannya yang tidak pernah dilakukan oleh orang sebelumnya. Dalam kitab ini penulis menyebutkan sebanyak 548 *qâ'idah* dan tiap-tiap *qâ'idah* diberi

[40] Abbas, *Sejarah..*, h. 146.

penjelasan furu'nya. Ada dua hal yang harus diperhatikan dalam *qâ'idah* yang ada dalam *al-Furuq*:

a. Pengertian *qâ'idah* menurut penulis dalam kitab ini lebih luas dari pengertian *qâ'idah* menurut istilah. *Dlawabid* dan hukum-hukum yang sifatnya universal oleh penulis disebut sebagai *qâ'idah.*
b. *Qâ'idah-qâ'idah* yang ada dalam kitab ini masih belum disepakati. Banyak sebagian ulama yang mengambil *qâ'idah* yang ada dalam kitab ini untuk mengkritik dan menanggapi, seperti yang dilakukan oleh Ibnu al-Syath (727 H) dalam kitabnya *Anwar al-Buruq fi Ta'aqubi Masa'alil Qawaidi wa al-Furuq.*

Seringkali penulis menjelaskan bebrapa pembahasan fiqh dalam judul *qâ'idah* dengan menampakkan kontradiksinya, seperti yang ada dalam contoh dibawah ini:

a. Perbedaan antara *qâ'idah* tentang khiyar majlis dengan *qâ'idah* khiyar syarat.
b. Perbedaan *qâ'idah* akad hutang dengan *qâ'idah* akad jual beli.
c. Perbedaan antara *qâ'idah* akad *sulh* (damai) dengan *qâ'idah* yang lainnya.[41]

3) Al-Qawaid, karangan al-Maqariy al-Maliki (758 H)

Dia banyak meninggalkan karya ilmiah dalam berbagai macam bidang ilmu, diantaranya adalah kitab *al-Qawaid al-Tharaf wa al-Tuhaf.* Kitab ini adalah kitab yang kedua setelah *al-Furuq* karya *al-Qarafiy* dalam Qâ'idah *Fiqhiyyah* menurut Maliki. Kitab ini termasuk salah satu kitab yang paling teliti dalam menjelaskan *qâ'idah* fiqh di dalam maliki.

Sebagian besar *qâ'idah* yang ada dalam kitab ini merupakan *qâ'idah-qâ'idah.* Dan perselisihan pendapat dalam beberapa masalah dan *furu'* meuncul dari perselisihan prinsip-prinsi dasar. Sebagian contoh *qâ'idah* yang ada dalam kitab ini :

كُلُّ عَقْدٍ وُضِعَ لِلْمَعْرُوْفِ وَ أُسِّسَ عَلَى الْإِحْسَانِ, فَالْأَصْلُ أَنْ لَا يَمْتَنِعَ الغُرُوْرَ.

Artinya: Setiap transaksi yang dibuat untuk kebaikan dan didasari pada kebaikan menurut hukum asal. Penipuan tidak dapat mencegah pada keabsahan transaksi itu."

Qâ'idah ini sesuai dengan pendapat Imam Malik, beda halnya dengan Imam Syafi'i dan Ahmad bin Hambal. Disamping *qâ'idah* diatas ada sebagian *qâ'idah* yang sering disebutkan dalam kitab-kitab *qâ'idah*,

[41] *Ibid.*, h. 151.

al-Maqariy menyebutkan *qâ'idah* ini dengan bahasa teratur dan mungkin lebih banyak mencakup terhadap *furu'* fiqh bila dibandingkan dengan *qâ'idah* yang telah dicontohkan diatas.[42]

4) Idhâh al-Masalik ila Qawâ'id al-Imam Malik, karya al-Winsyarisi (914 H)

Kitab ini berukuran standar, tidak terlalu besar dan tidak terlalu kecil bila dibandingkan dengan kitab-kitab *qâ'idah* lainnya. Sebagian besar *qâ'idah* yang ada dalam kitab ini adalah *qâ'idah* yang mem-backup Maliki. Dalam mengungkapkan *qâ'idah*, penulis memakai kata tanya. Hal ini ditunjukkan bahwa *qâ'idah* itu masih diperselisihkan oleh para ulama fiqh, dan terkadang dia juga mengawalinya dengan kata tanya terhadap *qâ'idah* yang disepakati oleh para ulama. Hal ini dimaksudkan untu mengasah pemahaman dan mengalilhkan perhatian seseorang terhadap *qâ'idah-qâ'idah* ini. Dan dia juga mencoba untuk menunjukkan keterkaitan antara *furu'* dengan *qâ'idah* dan *dlawabit*-nya.

3. Mazhab Syafi'i

Kitab-kitab rujukan mazhab Syafi'i antara lain:

1) Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anâm, karya Izzudin bin Abdissalam (577-660 H)

Kitab ini adalah salah satu kitab pertama yang sampai kepada kita yang membicarakan *qâ'idah* sebagaimana akan kita ketahui ketika kita meneliti seluruh tulisan yang membicarakan tentang *qâ'idah*. Tujuan penulis tidak mengumpulkan *qâ'idah* dalam bentuk tertentu adalah seperti dalam ungkapannya sebagai berikut: *tujuan menulis kitab ini adalah untuk menjelaskan beberapa kemaslahatan umat, muamalat dan beberpa tindakan lainnya agar manusia berusaha untuk melakukan hal itu dalam kehidupanna, disamping itu juga menjelaskan beberapa larangan agar manusia menjauhinya, menjelaskan sisi-sisi positif dari ibadah agar manusia mengerjakannya, menjelaskan kemaslahatan mana yang harus dilakukan dan kemafsadatan mana yang harus diakhirkan selanjutnya akan dijelaskan juga hal mana yang tidak dapat dijangkau oleh manusia.* Materi yang akan dikaji dalam kitab ini berkisar pada persoalan *qâ'idah-qâ'idah* prinsip dalam syariah; *Jalb al-Masâlih wa dar'u al-Mafâsid.* Sedangkan *qâ'idah* lainnya yang terdapat dalam lembaran kitab ini seluruhnya bermuara pada *qâ'idah* prinsip tersebut.[43]

---

[42] *Ibid.*, h. 157.

[43] *Ibid.*, h. 159.

2) Al-Asybâh wa al-Nazhâir, karya Ibnu Wakil al-Syafi'i (716 H)

Para ulama yang pernah mengkaji kitab ini mengatakan bahwa penulis kitab ini tidak sempat melakukan pengeditan secara sempurna terhadap kitabny. Karena penulisan kitab ini dilakukan pada saat penulisnya berada dalam perjalanan seperti diceritakan oleh pemilik kitab *wafat al-wafiyyat*. Penulis kitab ini dilakukan ketika penulisnya berada di perahu dan kitab itu ia beri nama dengan *asybâh wa al-nazhâir* tapi sayang kitab itu sebelum diedit secara sempurna penulisnya keburu meninggal, oleh sebab itu banyak kesalahan akan ditemukan dalam kitab ini. Sedangkan yang melakukan pengeditan dan pembenahan terhadap kitab itu adalah keponakannya sendiri yaitu Zainuddin (738 H). Dia memberikan beberapa tambahan keterangan dan dia bedakan antara teks asli dan keterangan tambahannya, dia mengatakan bahwa kitab itu memuat sebagian besar dari *qâ'idah-qâ'idah ushuliyyah* dan *fiqhiyyah*, namun yang sangat mendominasi dalam bab dari beberapa materi pembahasannya adalah *qâ'idah-qâ'idah fiqh*.[44]

3) Al-Asybâh wa Al-Nazhâir, karya Tajuddin Ibn Al-Subki (771 H)

Kitab al-Asybâh ini menduduki posisi penting diantara kitab-kitab lain yang membicarakan *qâ'idah*, karena dalam kitab ini al-Subki mengulas panjang lebar terhadap *qâ'idah* ushuliyyah maupun *fiqhiyyah*. Hal ini karena kepakaran dan kemahiran al-Subki dalam kedua ilmu tersebut, yaitu ilmu ushul fiqh dan fiqh, karena kejeniusannya dalam bidang ilmu fiqh, maka kitab al-Asybâh menjadi sangat menarik dan banyak diminati para pengkaji *Qâ'idah Fiqhiyyah*.Walaupun kitab ini banyak memuat masalah-masalah fiqh, namun memiliki peran penting dalam mensistematisasi konsep *Qâ'idah Fiqhiyyah*.[45]

Sebagai ilustrasi dikemukan contoh q*â'idah*: اَلْحُرُّ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْيَدِ ditentang oleh Imam Tajuddin al-Subki dan ia mengatakan bahwa orang yang merdeka itu masuk dalam kekuasaan. Dengan alasan bahwa menurutnya *qâ'idah* diatas tanpa dilandasi oleh dalil satupun, baik dari nash ataupun ijma' sahabat. Padahal setiap *Qawâ'id Fiqhiyyah* harus berdasarkan pada dalil, untuk itulah akhirnya ia menolak *qâ'idah* tersebut.[46]

Metode penulisan dan gaya bahasanya dibuat sebagus mungkin, sehingga para ulama banyak yang menyanjung dan tertarik untuk

---

[44] *Ibid*., h. 170.
[45] *Ibid*., h. 182.
[46] Musbikin, *Qawaid*..

mengikuti jejaknya dalam metode penulisan yang ia pakai. Salah satu ulama yang mengikuti metodenya adalah Ibn Nujaim. Dia menulis kitab al-A*sybâh* dengan mengikuti gaya al-Subki. Susunan pembahasan dalam kitab itu sangat bagus yaitu sebagai berikut:

a) Dia mengawalinya dengan membahas lima *qâ'idah* dasar lalu menjabarkannya secara rinci dan sistematis.
b) Setelah itu kemudian membicarakan *qâ'idah-qâ'idah* penting yang ada dalam fiqh yang ia sebut dengan *qâ'idah* umum, karena *qâ'idah* itu tidak dibatasi dengan bab-bab tertentu.
c) Untuk selanjutnya dia menyebutkan batasan-batasan fiqh yang ia namakan *qâ'idah* khusus.
d) Dia membicarakan persoalan yang berkaitan dengan kalam yang dibutuhkan oleh seorang ahli fiqh dan menjadi sumber bagi persoalan furu'iyah.
e) Pada bagian kelima ini dia hanya membicarakan *qâ'idah-qâ'idah* ushuliyyah dan persoalan-persoalannya dan ia berikan ulasan secara panjang lebar.
f) Kemudian ia membuat bab khusus yang menampung ungkapan bahasa arab, nahwu yang menjadi sumber bagi furu' fiqhiyah.
g) Pada bagian ini dia membuat bab yang menampung sumber-sumber perbedaan antara Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah. Pada dasarnya kitab ini banyak membicarakan persoalan-persoalan khilafiyyah.[47]

4. Mazhab Hambali

Buku rujukan mazhab Hambali diantaranya adalah:

1) Al-Qawâ'id al-Nurainiyyah, karya Ibnu Taymiyah (661-728 H)

Ibnu Taymiyah adalah orang yang banyak menguasai berbagai bidang ilmu, antara lain dalam bidang *qâ'idah*. Dalam kitabnya, dia banyak menyebutkan *qâ'idah* dan persoalan-persoalan penting, khususnya dalam fatawi, sebagaimana akan ditemui jika meneliti seluruh bagian-bagian yang ada dalam kitab ini.

Ibnu Taymiyah berbicara tentang *Qâ'idah Fiqhiyyah* dengan memakai metode khusus. Dia menyusun materi pembahasan disesuaikan dengan materi yang ada dalam kitab fiqh. Pembahasan yang pertama adalah terhadap *thaharah*, *najasah*, dan diakhiri dengan bab *yamin* (sumpah), *nazar*. Pada tiap-tiap bab ia mnyebutkan *qâ'idah*, *dhawâbit* dan beberapa perbedaan pendapat ulama sekaligus dengan

[47] Abbas, *Sejarah..*, h. 182.

menjelaskan proses pengambilan dalilnya. Disamping itu dia juga menyebutkan beberapa *furu' fiqhiyyah*.

2) Taqrir Al-Qawaid wa Taqrir Al-Fawaid, karya Ibnu Rajab al-Hambali (795 H)

Kitab ini adalah kitab yang sangat bagus sekali, yang mengungkapkan tentang *qâ'idah* dalam mazhab Hambali dan juga memberikan kontribusi besar terhadap perkembangan dan tersebarnya ilmu fiqh. Sejak lama banyak ulama memuji kitab ini seperti penyusun kitab Kasyfu al-Zunun yang mengatakan kitab Ibnu Rajab adalah kitab yang sangan bermanfaat dan termasuk menjadi keajaiban dunia. Sesuatu yang tidak masuk akal dari kitab ini adalah penulis kitab ini menyelesaikannya dalam waktu yang sangat singkat.

Dalam kitab ini Ibnu Rajab menyusun sebanyak 160 *qâ'idah*. *Qâ'idah-qâ'idah* itu diikuti pasal yang memuat beberapa *qâ'idah* yang masih ada kaitannya dengan *qâ'idah* dan masalah-masalah masyhur yang di dalamya banyak persoalan yang diperselisihkan. Dari perselisihan-perselisihan itu terbentuk beberapa *qâ'idah* yang mencapai dua puluh satu *qâ'idah* dan sebagian besar sangat penting keberadaannya dalam ilmu fiqh.[48]

Table

Qâ'idah Fiqhiyyah dalam Karya Empat Mazhab Fiqh

Nama Kitab	Penulis	Periode (Hijriyah)	Jumah Qawaid
1) Hanafi			
Usuul al-Karkhi	al-Karkhi	260-340	36 (asl)
Ta'siis an-Nazhr	Abi Zaid al-Dabusi	430	86
Al-Asybâh wa al-Nazhâir	Ibn Nujaim		6 Asas 19 Furu'
Majâmi' al-Haqâ'iq	al-Khadimi	1176	154
Majallah al-Ahkâm al-'Adliyyah	Daulah al-'Usmaniyyah	1286	99
Al-Farâ'id al-Bahiyyah fi al-Qawaa'id al-Fawâ'id al-Fiqhiyyah	Ibn Hamzah al-Husaini	1305	30
2) Maliki			
Al-Furuuq; Kitab al-Anwâr wa al-	Syihabuddin al-Qarafi	260-340	548

[48] *Ibid*., h. 215.

Nama Kitab	Penulis	Periode (Hijriyah)	Jumah Qawaid
Anwâ'; Kitab al-Anwâr wa al-Qawâ'id al-Sunniyyah			
Al-Qawâ'id	al-Muqarri	758	100
Iidhâh al- Masâlik ilâ Qawâ'id al-Imâm Mâlik	Ahmad al-Winsyarinsi	914	118
Al-Is'âf bi al-Thalâb Mukhtasar Syarh al-Manhaj al-Muntakhâb ʿalâ Qawâ'id al-Mazhab	at-Tiwani	912	
3) Syafi'i			
Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anâm	ʿIzz al-Diin ibn ʿAbd al-Salâm	577-660	-
Kitab al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir	Ibn Wakil al-Syafi'i	716	-
Majmu' al-Mazâhib fi al-Qawâ'id al-Mazhab	Salahuddiin al-'Ala'i	761	20
Al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir	Tajuddin al-Subki	771	60
Al-Mantsuur fi Tartiib al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah aw al-Qawâ'id fi al-Furuu'	Badruddin al-Zarkashi	794	100
Al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir	Ibn al-Mulaqqin	804	
Al-Qawâ'id	ʿAbd al-Mu'min, al-Hisni	829	
Al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir	Al-Suyuthi	804	5 asas 40 'amm 20 ikhtilafi
Al-Istighnâ' fi al-Furuuq wa al-Istitsnâ'	Badruddin al-Bakri	-	600
4) Hanbali			
al-Qawâ'id al-Nuurâniyyah al-Fiqhiyyah	Ibn Taymiyyah	661-728	-
al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah	Syarifudin al-Maqdisi	771	

Nama Kitab	Penulis	Periode (Hijriyah)	Jumah Qawaid
Taqriir al-Qawâ'id wa Tahriir al-Fawâ'id (al-Qawâ'id)	Ibn Rajab al-Hanbali	795	160
al-Qawâ'id al-Kulliyyah wa al-Dhawâbit al-Fiqhiyyah	Ibn ʿAbd al-Hadi	1309-1359	
(Qawâ'id) Majallah al-Ahkâm al-Shar'iyyah 'alâ Mazhab al-Imâm Ahmad ibn Hanbal	Ahmad ʿAbdullah al-Qari	1309-1359	160

F. Kesimpulan

Qâ'idah Fiqhiyyah merupakan *qâ'idah* yang terbentuk secara alami berdasarkan peristiwa yang terjadi menggunakan metode induktif dan berdasarkan *illat* hukumnya. Adapun periodesasi sejarah perkembangan *qâ'idah fiqhiyyah* antara lain: *Pertama*, masa pembentukan, yang terdiri dari masa Nabi, masa Khulafa al-Rasyidin, dan masaTabi'in. *Kedua*, masa perkembangan dan pembukuan kitab-kitab *qawâ'id fiqhiyyah* dalam berbgai mazhab, mulai dari mazhab hanafi, Maliki, syafi'i dan Hanbali. *Ketiga*, masa kematangan dan penyempurnaan *qâ'idah* mencapai puncaknya setelah terbit "*Majallah al-Ahkam al-Adliyyah*" yang dikumpulkan oleh Ibn Mujaim dan al-Khadimy pada masa pemerintahan Sultan al-Ghazi Abdul Aziz Khan pada abad ke 13 H. □

Bab VI

QAWÂ'ID FIQHIYYAH AL-KHAMSAH:
Klasifikasi, Dasar Hukum dan Implikasinya

A. Pendahuluan

Qâ'idah sangat penting bagi para fuqaha, karena dapat dijadikan sebagai sarana untuk mengidentifikasi ilmu-ilmu syari'ah dan hukum yang bersifat praktis yang terus berkembang dari masa ke masa. Imam al-Qarafi, ketika menjelaskan kedudukan *qâ'idah* mengatakan, "Seorang ahli fiqh dapat diketahui kapabilitasnya dalam ilmu fiqh dari penguasaannya terhadap *qâ'idah*.

Qâ'idah Fiqhiyyah merupakan bagian dari studi fiqh. Bagi peminat hukum Islam, mempelajari seluruh hal yang berkaitan dengan hukum Islam, yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber hukum yang disepakati, sejarah hukum Islam, ushul al-fiqh, *qâ'idah* ushul fiqh, dan filsafat hukum Islam merupakan satu keharusan karena antara yang satu dengan yang lainnya saling melengkapi.[1]

Atas dasar pemikiran tersebut, mendalami *qâ'idah* fiqh memiliki arti penting karena ia merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari studi hukum islam secara keseluruhan. Tanpa memahami *qâ'idah* fiqh pemahaman seseorang terhadap hukum Islam menjadi tidak komprehensif.

B. Perihal Pokok Dalam Qawâ'id Fiqhiyyah

Signifikasi *Qawâ'id Fiqhiyyah* dapat diidentifikasi dari dua aspek, yaitu; aspek sumber dan aspek istinbâth. Dari aspek sumber, *qâ'idah* merupakan sarana (*wasilah*) bagi para fuqaha untuk memahami dan menguasai *maqâshid al-syari'ah*, karena dengan mandalami beberapa nash, seorang fuqaha dapat menemukan substansi dalam satu persoalan. Sedangkan dari aspek *istinbâth al-ahkam*, *qawâ'id fiqhiyyah* mencakup berbagai persoalan hokum, baik yang sudah terjadi maupun belum

[1] Jaih Mubarok, *Qa'idah Fiqh Sejarah dan Qa'idah Asasi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002).hal. 25-26.

terjadi. Oleh karena itu, *Qawâ'id Fiqhiyyah* dapat dijadikan sebagai salah satu alat dalam menyelesaikan berbagai persoalan baik yang sudah terjadi maupun belum terjadi yang belum ada ketentuan atau kepastian hukumnya.[2]

Menurut Abu Muhammad Izz al-Din ibn Abd al-Salam, *qâ'idah* fiqh adalah jalan untuk mendapatkan mashlahat dan menolak mafsadat. Ia mengatakan bahwa: *"Syari'ah (dan seluruh bagiannya) adalah kemashlahatan, baik dengan menolak kerusakan maupun dengan perolehan kegunaan-kegunaan".*

Sedangkan al-Qurafi berpendapat bahwa mempelajari *qâ'idah* fiqh berfungsi sebagai pengikat persoalan-persoalan furu' yang bervariasi dan berserakan. Oleh karena itu, Jaih Mubarok berpendapat bahwa mempelajari *qâ'idah* fiqh menjadi penting karena *qâ'idah* fiqh dapat dijadikan alat untuk memperoleh mashlahat dan menolak mafsadat, dan ia berfungsi sebagai pengikat persoalan-persoalan furu' yang jumlahnya begitu banyak.[3]

Di sisi lain, *Qawâ'id Fiqhiyyah* menduduki posisi penting dalam kerangka hokum Islam, karena *Qâ'idah-qâ'idah* ini dapat mengeluarkan hukum fiqh yang jumlahnya tak terhingga. *Qâ'idah* yang masuk ke dalam kelompok pertama ini adalah *Qawâ'id Fiqhiyyah al-khams*, yaitu:

1. **الأمور بمقاصدها** (setiap perkara tergantung kepada maksudnya);
2. **اليقين لا يزال بالشك** (keyakinan tidak dapat dihilangkan oleh keraguan);
3. **المشقة تجلب التيسير** (kesulitan dapat menarik kemudahan);
4. **الضرر يزال** (kemudlaratan harus dihilangkan); dan
5. **العادة محكمة** (adat dapat dipertimbangkan sebagai hukum). [4]

C. Jenis-Jenis Qâ'idah Pokok

Qâ'idah-qâ'idah yang dibentuk pada ulama pada dasarnya berpangkal dan menginduk kepada lima hal pokok ini. Kelima *qâ'idah* pokok inilah yang melahirkan bermacam-macam *qâ'idah* yang bersifat cabang. Sebagian ulama menyebut kelima *qâ'idah* pokok tersebut dengan istilah *Qawâ'id Fiqhiyyahal-khams.*

Ibnu Nujaim (w. 970) menambah satu *qâ'idah*, sehingga menjadi enam, dan menyebutnya dengan istilah al-*Qawâ'id al-Asasiyah.*. *Qâ'idah* keenam yang ditambahkan Ibnu Nujaim tersebut adalah لاثواب الابالنيات(tidak ada pahala kecuali dengan niat). Artinya, satu perbuatan

---

[2] Mubarok, *Qa'idah*.. h. 26-27.

[3] *Ibid.*

[4] Ade Dedi Rohayana, *Ilmu Qawa'id*Fiqhiyyah, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008), h. 136-142.

dapat dikategorikan mendapat pahala atau tidak tergantung kepada niat. Apabila perbuatan tersebut disertai dengan niat karena Allah SWT, maka mendapat pahala, tetapi apabila tidak disertai niat, meskipun perbuatan ibadah, maka tidak mendapat pahala.[5]

Adapun kelima *qâ'idah* pokok atau disebut juga *Qawâ'id Fiqhiyyah al-Khams*, yaitu:

1. Qâ'idah Pertama: الأمور بمقاصدها

(Hukum semua perkara itu sesuai dengan tujuan atau niatnya)

Para ulama telah berusaha menginterpretasi dan menjelaskan maksud *qâ'idah* ini, melihat bahwa *qâ'idah* ini sangat penting dan mempunyai urgensi yang besar dalam perkembangan hukum Islam. *Qâ'idah* ini menjelaskan kedudukan niat yang sangat penting dalam setiap perbuatan. *Qâ'idah* ini menjelaskan bahwa setiap tindakan yang dilakukan akan mempunyai hukum dan hasil (*natijah*) yang berbeda tergantung kepada niat atau maksudnya.

Jalaluddin 'Abd al-Rahman al-Suyuthi (w. 911 H) dalam *qâ'idah*nya Al-Asybah wa al-Nadhair mengemukakan beberapa kajian yang berkaitan dengan *qâ'idah* ini, antara lain:[6]

Pertama, kajian yang berkaitan dengan dasar hukum *qâ'idah*. Adapun yang menjadi sumber dari *qâ'idah* ini anatara lain:

a. Firman Allah SWT :

وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

Artinya: "Barangsiapa berhijrah di jalan Allah, niscaya mereka mendapati di muka bumi Ini tempat hijrah yang luas dan rezki yang banyak. barangsiapa keluar dari rumahnya dengan maksud berhijrah kepada Allah dan Rasul-Nya, Kemudian kematian menimpanya (sebelum sampai ke tempat yang dituju), Maka sungguh telah tetap pahalanya di sisi Allah. dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang". (Q.S. Al-Nisa' [4]: 100)

b. Hadits Nabi Muhammad SAW:

[5] Rohayana, *Ilmu..*, h. 201.
[6] *Ibid*., h. 202

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ وَإِنَّمَا لِامْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا وَإِلَى امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ (رواه الستة)

Artinya: "Sesungguhnya setiap perbuatan tergantung kepada niatnya. Setiap orang mendapatkan apa yang diniatkannya. Siapa yang berhijrah karena Allah dan Rasulnya, maka hijrahnya tersebut karena Allah dan Rasulnya. Siapa yang berhijrah karena ingin memperoleh harta dunia atau karena perempuan yang akan dinikahinya, maka hijrahnya tersebut karena hal tersebut (H.R. al-Sittah/Enam Ahli Hadis).[7]

Para Imam ahli hadis memulai kitab-kitab hadisnya dengan hadis niat. Sebagian ahli hadis berpendapat, hadis ini layak dijadikan sebagai pokok setiap bab (masalah). Menurut Ibnu Rajab (w. 795 H), hadis ini adalah kalimat yang mencakup dan *qâ'idah* yang menyeluruh (universal), tidak satu masalah pun dapat keluar dari cakupannya. Jadi, *qâ'idah* di atas merupakan cerminan dan manifestasi dari kandungan hadis niat tersebut.

Kedua, kajian yang berkaitan dengan masalah fiqh sebagai cakupan ruang lingkup *qâ'idah* ini.

Para ulama sepakat (konsensus) bahwa hadis niat mempunyai urgensi yang sangat besar. Menurut Ibnu 'Ubaidah, tidak ada satu hadispun yang lebih mencakup, lebih kaya, dan lebih banyak ugensinya daripada hadis niat. Imam al-Syafi'i (w. 204 H), Ahmad bin Hanbal (w. 241 H), Ibnu Mahdi, Ibnu Madini, Abu Daud, al-Daruquthni, dan ulama-ulama lainnya sepakat bahwa hadis niat merupakan sepertiganya ilmu (tsulus al-'ilmi). Menurut sebagian ulama, hadis niat adalah seperempatnya ilmu (*rub'u al-'ilmi*).

Al-Baihaqi berpendapat bahwa hadis niat disebut sepertiga ilmu, karena perbuatan seseorang memerlukan tiga perkara, yaitu hati, lisan, anggota tubuh. Niat (yang dikerjakan oleh hati) adalah bagian yang terkuat dari ketiga perkara tersebut, karena hati merupakan ibadah yang dapat berdiri sendiri (ibadah mustaqillah), sedangkan kedua perkara lain (lisan dan anggota tubuh) memerlukannya. Oleh karena itu, kata Al-Baihaqi, ada sebuah hadis yang menyatakan bahwa: **نية المؤمن خير من عمله** (niat orang yang beriman lebih baik daripada amalnya).

Ketiga, kajian yang berkaitan dengan tujuan disyari'atkannya niat.

[7] Ade Dedi Rohayana, *Ilmu Qawaid Fiqih*, (Jakarta: Gayamedia, 2008), h. 202.

Menurut al-Suyuthi (w. 911 H), yang paling penting dari disyari'atkannya niat adalah untuk membedakan antara ibadah dengan adat-kebiasaan. Selain itu juga, untuk mengurutkan tingkatan-tingkatan ibadah, seperti wudhu dan gusl (mandi) dapat diartikan sebagai membersihkan diri (*tanzhif*), mencari kesegaran (*tabarrud*), dan ibadah. Setiap ibadah seperti wudhu', *gusl* (mandi), shalat, dan puasa kadang-kadang sebagai perbuatan fardhu, nazar, dan nafl (sunnah). Tayamum kadang-kadang dari hadats atau *janabah*, dengan cara pelaksanaannya yang sama. Karena itulah, maka niat disyari'atkan untuk membedakan spesifikasi ibadah tersebut.[8]

2. Qâ'idah Kedua: اليقين لا يزال بالشك

(Keyakinan tidak dapat dihilangkan oleh keraguan)

Adapun sumber dari *qâ'idah* ini antara lain hadis Nabi SAW:

إذا وجد أحدكم فيبطنه شيئا فاشكل عليه أخرج منه شيئ أم لا؟ فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا

> *"Apabila salah seorang di antara kamu menemukan sesuatu dalam perutnya, kemudian timbul keraguan, apakah dari perutnya tersebut sesuatu atau belum jangan keluar dari masjid sebelum mendengar suara (angin keluar) atau mencium baunya). (HR. Muslim dari Abu Hurairah).*[9]

Qâ'idah ini mengakui keyakinan dan meniadakan keraguan yang seringkali timbul dari perasaan was-was, terutama dalam masalah bersuci dan shalat, sehingga para ulama menyepakati *qâ'idah* ini. Imam al-Qarafi menyatakan sebagai berikut: "Para ulama menyepakati *qâ'idah* ini, yaitu *qâ'idah* yang menjelaskan bahwa setiap sesuatu yang diragukan seperti sesuatu yang telah pasti ketidakadaannya." Menurut al-Sarakhsi dalam kitabnya Usul al-Sarakhsi, berpegang kepada keyakinan dan meninggalkan keraguan merupakan asal (*qâ'idah*) dalam syari'at Islam. Adapun contoh *qâ'idah* ini adalah terjadinya keraguan setelah bersuci (thaharah), apakah telah hadats atau belum.

Menurut Jumhur ulama (Hanafiyah, Syafi'iyyah, Hanabilah, dan Zahiriah), boleh memegang hukum asal (*thaharah*) dan mmbuang keraguan (*hadats*) serta melaksanakan shalat dalam kondisi seperti ini, karena *thaharah* yang diyakini dan *hadats* yang diragukan. Dalam kitab al-Asybah wa al-Nazhâir Ibnu Nujaim dijelaskan sebagai berikut: "Siapa

---

[8] Rohayana, *Ilmu..*, h. 210

[9] Ahmad Sudirman Abbas, *Qawa'id*Fiqhiyyah *Dalam Perspektif Fiqh*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya dan Anglo Media Jakarta, 2004).h. 44.

yang menyakini *thaharah*, kemudian timbul keraguan, apakah ia telah *hadats*, maka ia tetap dalam keadaan *thaharah*. Siapa yang meyakini *hadats*, kemudian timbul keraguan, apakah ia telah *thaharah*, maka ia tetap dalam keadaan *hadats*.[10]

3. Qâ'idah Ketiga: *المشقة تجلب التيسير*

(Kesulitan itu dapat menarik kemudahan).

Qâ'idah ini menjelaskan bahwa hukum Islam menginginkan kemudahan, dan ajaran Islam tidak membebani seseorang dengan sesuatu diluar kemampuannya, sehingga dapat menyempitkan atau terjadi sesuatu yang tidak sesuai dengan watak dan tabi'at manusia. Oleh karenanya, Allah SWT dan Rasul-Nya memerintahkan pemeliharaan terhadap kemudahan dan keringanan.

Adapun dasar hukum (dalil) *qâ'idah* ini sebagai berikut:[11]

Firman Allah SWT dalam surat Al-Baqarah ayat 185:

...يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ.....

"Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu".

Firman Allah SWT dalam surat Al-Baqarah ayat 286:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا....

"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya".

Firman Allah SWT dalam surat Al-Maidah ayat 6:

...مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ....

"Allah tidak hendak menyulitkan kamu".

Abu Hurairah ra meriwayatkan bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda:

> *"Agama (Din) adalah mudah; siapa yang memberat-berat agama yang dikalahkannya. Dengan demikian, kalian harus bertindak yang benar, mengikat tali persaudaraan, memberi kabar gembira, dan selalu memohon pertolongan Allah waktu siang maupun malam."*

Di antara contoh hukum fiqh yang masuk dalam *qâ'idah* ini adalah sebagai berikut: (1) *tayammum* ketika tidak ada aiar atau kesulitan memakai air, (2) duduk dalam shalat ketika tidak mampu

---

[10] Ade Dedi Rohayana, *Ilmu Qawa'id* Fiqhiyyah, hal. 233.

[11] Ahmad Sudirman Abbas, *Qawa'id* Fiqhiyyah *Dalam Perspektif Fiqh*, hal. 77-78

berdiri, (3) meng-*qashar* dan men-*jamak* shalat, (4) menyegerakan zakat, dan lain sebagainya.[12]

4. Ka'idah Keempat: الضرر يزال

(Kemudharatan itu harus dihilangkan).

Dasar hukum *qâ'idah* ini antara lain:[13]

Firman Allah SWT dalam surat Al-Qashash ayat 77:

وَابْتَغِ فِيمَا ءَاتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ .

"Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (keni`matan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan".

Sabda Rasulullah SAW:

لا ضرار ولا ضرار

"Tidak boleh memudharatkan dan tidak boleh dimudharatkan". (HR. Hakim dan lainnya dari Abu Sa'id al-Khudri, HR. Ibnu Majah dari Ibnu Abbas).

Muhammad al-Zarqa (w. 1357 H) mengemukakan beberapa contoh yang berkaitan dengan *qâ'idah* ini antara lain:[14]

a. Seandainya seorang meminjam makanan di Irak, kemudian orang yang meminjamkan makanan tersebut menagih hutang tersebut di Makkah misalnya, padahal harga makanan tersebut mahal atau murah disana. Menurut Abu Yusuf (w. 182 H), peminjam tersebut hanya wajib mengembalikan sesuai dengan harga makanan tersebut waktu ia meminjam dari pemberi pinjaman di negaranya.
b. Disyari'atkannya pertanggungjawaban orang yang melakukan penipuan dalam jual beli (al-*gharar*) kepada orang yang menipu

[12]Ade Dedi Rohayana, *Ilmu Qawa'id*Fiqhiyyah, hal. 229.

[13] Mukhtar Yahya, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1993).hal. 510.

[14] Ade Dedi Rohayana, *Ilmu Qawa'id*Fiqhiyyah, hal. 217-218.

(*magrur*); ia harus bertanggungjawab kepada orang yang tertipu tersebut.

5. Qâ'idah Kelima: العادة محكمة

(Adat kebiasaann dapat dijadikan pertimbangan hukum).

Qâ'idah ini bersumber dari al-Qur'an dan Hadis Nabi SAW. Adat adalah membiasakan sesuatu yang dapat diterima oleh *tabi'at* akal yang sehat dan mengulang-ulangnya. Adat mempunyai andil besar dalam menetapkan hukum, hukum yang dibangun oleh *mashlahat* dan adat dapat berubah jika keduanya berubah.

Adapun dasar hukum *qâ'idah* antara lain:
Firman Allah SWT dalam surat Al-Baqarah ayat 228:

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ

"Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma`ruf".

Menurut 'Izz al-Diin bin 'Abd al-Salam (w. 660 H) dalam kitabnya *Qâ'idah Fiqhiyyah* al-Ahkam fi Mashâlih Al-Anâm menyatakan bahwa di antara dasar hukum '*urf* (adat) adalah sabda Nabi Muhammad SAW kepada Hindun:

خذى ما يكفيك وولدك بالمعروف

"Ambillah secukupnya untuk kamu dan anakmu dengan cara yang ma'ruf (baik)". (HR. Al-Bukhari).[15]

Adapun contoh *qâ'idah* ini yaitu seseorang meminta tolong kepada kepada seorang makelar untuk menjualkan kendaraan bermotornya tanpa menyebutkan upahnya. Jika telah laku maka orang yang menyuruh menjualkan barangnya harus memberikan komisi kepada makelar yang menjualkannya menurut kebiasaan yang berlaku, yaitu 2 % dari harga penjualannya. Kecuali ada perjanjian yang lain.

D. Sumber Pembentuk Qâ'idah Fiqhiyyah dan Implikasinya

Secara faktual, sulit diidentifikasi siapa yang pertama kali membuat *qâ'idah* fiqh, yang jelas dengan meneliti kitab-kitab *qâ'idah fiqhiyyah* dan menelaah masa hidup penyusunnya, maka didapatkan

[15] Ade Dedi Rohayana, *Ilmu Qawa'id*Fiqhiyyah, hal. 220-221.

keterangan bahwa *qâ'idah fiqhiyyah* tidak disusun sekaligus, tetapi terbentuk secara bertahap dalam proses sejarah perkembangan hukum Islam.

Adapun sumber pembentukan *Qâ'idah Fiqhiyyah* antara lain:

1. Hadis Nabi Muhammad SAW yang dibentuk menjadi Qâ'idah *Fiqhiyyah.*

Para fuqaha membentuk *qawâ'id* secara langsung dari teks (redaksi) hadis Nabi Muhammad SAW yang bersifat *jawami' al-kalim* (singkat padat). Hadis Nabi Muhammad SAW yang dijadikan sebagai *Qâ'idah Fiqhiyyah* tersebut ada yang berkedudukan sebagai *qawâ'id 'ammah* (*qâ'idah-qâ'idah* umum), dan ada juga yang berkedudukan sebagai *qawâ'id khasshah* (*qâ'idah-qâ'idah* khusus). Misalnya, Hadis Nabi SAW:

العجماء جرحها جبار

"Kerusakan yang dilakukan oleh binatang tidak dapat dikenakan ganti rugi/denda".

Hadis ini berkedudukan sebagai *qâ'idah* khusus, karena permasalahannya hanya terkait dengan kerusakan yang dilakukan oleh binatang.[16]

Di antara *Qâ'idah Fiqhiyyah* yang dibentuk langsung dari teks (redaksi) hadis Nabi SAW adalah sebagai berikut:

a. **البينة على المدعى واليمين على من أنكر**

"Bukti wajib disampaikan oleh penggugat dan sumpah wajib diberikan oleh yang mengingkari);

b. **لا ضرار ولا ضرار**

"Tidak boleh memadharatkan dan dimadharatkan".

c. **كل محدثة بدعة ضلا لة**

"Setiap hal yang baru adalah bid'ah, dan setiap bid'ah adalah sesat). Ini menunjukkan bahwa setiap amal (perbuatan) yang tidak ada dasar hukumnya adalah bid'ah. Sebaliknya, setiap amal (perbuatan) yang ada dasar hukumnya tidak termasuk bid'ah dan tidak sesat.

2. *Qâ'idah Fiqhiyyah* yang diambil dari petunjuk *nash* al- Qur'an dan al-Sunnah.

Qâ'idah ini tidak tidak secara langsung dibentuk dari teks al-Qur'an dan al-Sunnah, namun ia dirumuskan (di-*istinbâth*) dari petunjuk

[16] Ade Dedi Rohayana, *Ilmu Qawa'id*Fiqhiyyah, hal. 116

nash tersebut. Dalam pembentukannya, *qâ'idah* tersebut hanya mengambil petunjuk dari makna yang dikandung al-Qur'an dan al-Sunnah. Seperti beberapa *qâ'idah* di bawah ini:[17]

1. *Qâ'idah* **الأمور بمقاصدها** (setiap perkara tergantung kepada maksud atau tujuannya). *Qâ'idah* ini diistinbâth (digali) dari ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi SAW, di antaranya firman Allah SWT dalam Surat An-Nisa' ayat 100 dan hadis Nabi SAW **الأمور بمقاصدها** yang diriwayatkan oleh keenam tokoh hadis (ashab al-sittah).
2. *Qâ'idah* **الضرر يزال** (kemudharatan harus dihilangkan). Menurut sebagian ulama, *qâ'idah* ini diperkirakan menampung setengah persoalan fiqh. Ini berdasarkan kenyataan bahwa tujuan dari hukum adalah menarik manfaat dan menolak mudharat. Dengan demikian, lima tujuan pokok hukum Islam (al-daruriyat al-khams) masuk ke dalam cakupan *qâ'idah* ini. Diantara dasar hukum *qâ'idah* ini adalah firman Allah SWT dalam surat Al-Baqarah ayat 231 dan 233, serta hadis Nabi SAW **لا ضرار ولا ضرار** (tidak boleh memadharatkan dan dimadharatkan).
3. *Qâ'idah***المشقة تجلب التيسير** (kesempitan dapat menarik kemudahan). Makna dari *qâ'idah* ini qath'i karena didukung oleh banyak dasar hukum (dalil). Di antara dasar hukum *qâ'idah* ini adalah firman Allah SWT dalam Surat Al-Baqarah ayat 185 dan 286 serta hadis Nabi Muhammad SAW: **يسيروا ولا تسروا وبشروا ولاتنفروا** (berikan kemudahan, jangan memberi kesulitan, berikan kegembiraan, dan jangan membuat orang lari).
4. *Qâ'idah* **اليقين لا يزال بالشك** (keyakinan tidak dapat hilang oleh keraguan). Qâ'idah ini menjelaskan bahwa eksistensi keyakinan tidak akan hilang oleh keraguan. Keyakinan dapat hilang apabila didukung oleh dasar hukum (dalil) yang pasti (qath'i). Di antara dasar hukum *qâ'idah* ini adalah firman Allah SWT dalam Surat Yunus ayat 36 dan hadis Nabi SAW riwayat Muslim (w.265 H):

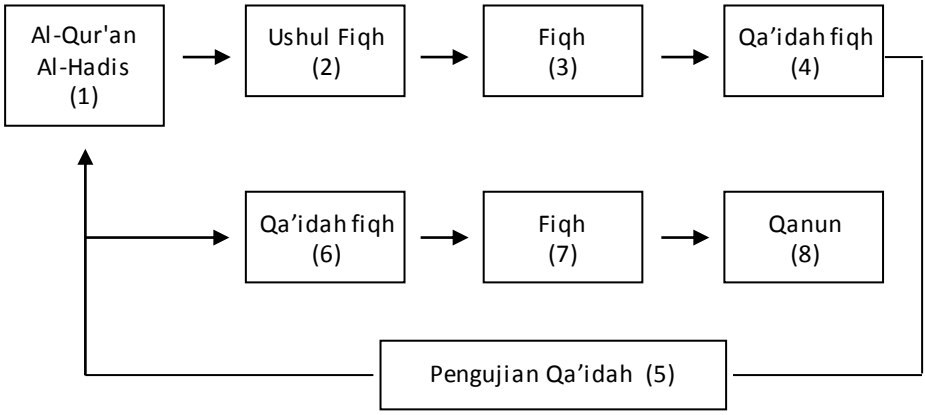
   إذا وجد أحدكم فى بطنه شيئا فأشكل عليه أخرج منه شيئ أم لا فلا يخرج من المسجد حتى يسمح صوتا أو يجد ريحا

   (Apabila salah seorang di antara kamu menemukan sesuatu dalam perutnya, kemudian timbul keraguan, apakah dari perutnya tersebut sesuatu atau belum jangan keluar dari masjid sebelum mendengar suara (angin keluar) atau mencium baunya).
5. *Qâ'idah* **العادة محكمة** (Adat dapat dipertimbangkan menjadi hukum). *Qâ'idah* ini diistinbâthkan atau digali dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Di antaranya adalah firman Allah SWT dalam Surat Al-Baqarah ayat 228,

[17] Ade Dedi Rohayana, *Ilmu Qawa'id*Fiqhiyyah, hal. 119

menunjukkan bahwa hukum-hukum yang dibangun atas dasar *maslahat* dan adat tradisi dapat berubah apabila kedua hal tersebut (maslahat dan adat) telah berubah.

Adapun proses pembentukan *qâ'idah* fiqh adalah sebagai berikut:[18]



Berdasarkan tabel ini, maka dapat dijelaskan alur proses pembentukan *Qâ'idah Fiqhiyyah*, antara lain:

(1) Sumber hukum Islam: Al-Qur'an dan Hadis; (2) kemudian muncul ushul fiqh sebagai metodologi di dalam penarikan hukum (istinbâth al-ahkam). Dengan metodologi ushul fiqh yang menggunakan pola pikir deduktif menghasilkan fiqh; (3) fiqh ini banyak materinya. Dari materi fiqh yang banyak itu kemudian oleh ulama-ulama yang di dalam ilmunya di bidang fiqh, di teliti persamaannya dengan menggunakan pola pikir induktif, kemudian dikelompokkan, dan tiap-tiap kelompok merupakan kumpulan dari masalah-masalah yang serupa, akhirnya disimpulkan menjadi *qâ'idah-qâ'idah* fiqh; (4) Selanjutnya *qâ'idah-qâ'idah* tadi dikritisi kembali dengan menggunakan banyak ayat dan banyak hadis, terutama untuk dinilai kesesuaiannya dengan substansi ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi; (5) Apabila sudah dianggap sesuai dengan ayat Al-Qur'an dan banyak hadis nabi, Baru *qâ'idah* fiqh tadi menjadi *qâ'idah* fiqh yang mapan; (6) Apabila sudah menjadi *qâ'idah* yang mapan/akurat, maka ulama-ulama fiqh menggunakan *qâ'idah* tadi untuk menjawab tantangan perkembangan masyarakat, baik di bidang sosial, ekonomi, politik, dan budaya, akhirnya memunculkan fiqh-fiqh baru; (7) Oleh karena itu tidaklah mengherankan apabila ulama memberi fatwa, terutama pada kasus-kasus hukum baru yang praktis selalu menggunakan *qâ'idah-qâ'idah*

[18] A. Djazuli, *Qa'idah-Qa'idah Fikih*, (Jakarta: Kencana, 2007).hal. 13

fiqh, bahkan pada masa kekhalifahan Turki Utsmani dirumuskan 99 *qâ'idah* dalam kitab *Majalah al-Ahkam al-Adliyah*.

Dengan menggunakan proses seperti digambarkan di atas, kemudian muncul kitab-kitab *qâ'idah-qâ'idah* fiqh dalam berbagai mazhab. Oleh karena fiqh tumbuh lebih dahulu dari *qâ'idah-qâ'idah* fiqh, maka sering ditemukan *qâ'idah-qâ'idah* itu ada dalam kitab fiqh ulama tersebut. Misalnya, Ibnu Qayyim al-Jauziyah (w.751 H), murid Ibnu Taimiyah dalam kitab fiqhnya *I'lam al-Muwaqi'in 'an Rabb al-Alamin*, memunculkan *qâ'idah*:

تغير الفتوى واختلا فها بهسب تغير الأ زمنة والأحوال والنيات والعوائد

"Fatwa berubah dan berbeda sesuai dengan perubahan zaman, tempat keadaan, niat, dan adat kebiasaan"

Ibnu Qayyim dianggap sebagai penemu *qâ'idah* tersebut, demikian pula Ibnu Rusyd (w. 520-595 H) dalam kitab fiqhnya, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*, sesudah menjelaskan perbedaan pendapat ulama tentang masa kehamilan yang paling panjang (*mudat al-haml*), ia berkesimpulan dengan menggunakan *qâ'idah*:

والحكم إنما يجب أن يكون بالمعتاد لا بالنادر

"Hukum itu wajib dengan apa yang biasa terjadi bukan dengan apa yang jarang terjadi"

Dalam kitab al-Kharaj, Abu Yusuf memberi fatwa kepada khalifah Harun al-Rasyid dengan kata-kata:

ليس للإمام أن يخرج شيئا من يد أحد إلا بحق

"Tidak ada kewenangan bagi kepala negara (eksekutif) untuk mengambil sesuatu dari seseorang/penduduk, kecuali atas dasar hukum yang berlaku"

Contoh lainnya:

تصرف الإمام على الراعية منوط بالمصلحة

"Kebijakan seorang pemimpin terhadap rakyatnya harus berorientasi kepada kemashlahatannya"

Qâ'idah ini berasal dari kata-kata Imam Syafi'i yang berbunyi:

منزلة الوالى من الراعية كمنزلة الوالى من اليتيم

"Kedudukan seorang pemimpin terhadap rakyatnya seperti kedudukan wali anak yatim"

Kata-kata Imam Syafi'i ini setelah dikritisi oleh ulama-ulama lain, terutama ulama di bidang fiqh siyasah, akhirnya memunculkan *qâ'idah* tersebut di atas. Hanya saja sesudah jadi *qâ'idah* fiqh yang mapan dan dilegitimasi al-Qur'an dan al-Sunnah, maka *qâ'idah* tersebut menjadi sumber hukum, dan selanjutnya *qâ'idah* itu dimunculkan kembali dalam kitab fiqh, bahkan dikelompokkan lagi dalam kitab-kitab *qawaâ'id fiqhiyyah* setelah *qâ'idah-qâ'idah* itu dibukukan.

Dalam proses pengujian *qâ'idah-qâ'idah* fiqh sering ditemukan *qâ'idah* yang diambil dari hadis Nabi, maka hadis tersebut jadi *qâ'idah*, seperti:[19]

البينة على المدعى واليمين على من أنكر

"Bukti/keterangan wajib disampaikan oleh penggugat dan sumpah wajib diberikan oleh yang mengingkari/tergugat" (HR. Muslim dari Ibnu 'Abbas), atau juga hadis:

لا ضرار ولا ضرار.

"jangan memudaratkan dan jangan dimudaratkan" (HR. Al-Hakim).

Hadis ini digunakan untuk melegitimasi *qâ'idah*:

الضرر يزال

"kemudaratan harus dihilangkan" (salah satu qâ'idah fiqh pokok yang lima)

Apabila mau memunculkan *qâ'idah-qâ'idah* baru dalam bidang fiqh, maka harus mengkaji terlebih dahulu fiqhnya, baru kemudian diukur akurasi *qâ'idah* tersebut dengan kajian nash al-Qur'an dan hadis, kemudian didiskusikan dan diuji oleh para fuqaha yang kompeten di bidangnya, sehingga baru muncul *qâ'idah* yang mapan. *Qâ'idah* yang sudah mapan inilah yang menjadi metode dalam menjawab problematika hukum di masyarakat.

D. Kesimpulan

Qâ'idah fiqh dapat dilihat penting dari dua sudut: *Pertama*, dari sudut sumber. Dari sudut ini, *qâ'idah* merupakan media bagi peminat fiqh islam untuk memahami dan menguasai maqashid al-syari'ah, karena dengan mandalami beberapa nash, ulama dapat menemukan persoalan esensial dalam satu persoalan; dan *kedua*, dari segi istinbâth al-ahkam, *qâ'idah* fiqh mencakup beberapa persoalan yang sudah dan belum terjadi. Oleh karena itu, *qâ'idah* fiqh dapat dijadikan sebagai salah satu alat dalam menyelesaikan persoalan yang telah terjadi dan

[19] A. Djazuli, *Qa'idah-Qa'idah Fikih*, hal. 15-16

mungkin belum terjadi yang belum ada ketentuan atau kepastian hukumnya.

Di sisi lain, Qâ'idah *Fiqhiyyah* menduduki rukun fiqh islam. *Qâ'idah-qâ'idah* ini dapat mengeluarkan hukum fiqh yang jumlahnya tak terhingga. *Qâ'idah* yang masuk ke dalam kelompok pertama ini adalah al-*Qawâ'id* al-khams, yaitu:

1. **الأمور بمقاصدها** (setiap perkara tergantung kepada maksudnya)
2. **اليقين لا يزال بالشك** (keyakinan tidak dapat dihilangkan oleh keraguan)
3. **المشقة تجلب التيسير**(kesulitan dapat menarik kemudahan)
4. **الضرر يزال**(kemudlaratan harus dihilangkan)
5. **العادة محكمة** (adat dapat dipertimbangkan sebagai hukum)

.

BAB VII

QÂ'IDAH TENTANG NIAT DAN QÂ'IDAH CABANGNYA

A. Pendahuluan

Islam merupakan agama yang mengakomodir berbagai kebutuhan manusia dan tidak memberikan kesulitan dalam menerapkan hukum-hukumnya. Semua hukum, baik yang berbentuk perintah maupun larangan. Apa yang terekam dalam nash-nash syari'at bukanlah sesuatu yang hampa, tak bermakna, akan tetapi semua mempunyai maksud dan tujuan untuk kemashlahatan manusia.

Tujuan dari hukum Islam adalah merealisasikan kemaslahatan umat, mencegah kerusakan dan kebaikan baik di dunia maupun di akhirat.[1] Oleh karenanya, syari'at Islam ditegaskan oleh Allah sebagai rahmat bagi seluruh alam. Allah juga telah menetapkan syari'at Islam sebagai obat penawar (*syifa'*), petunjuk (*hudan*), dan anugerah bagi orang-orang yang beriman. Maka tepatlah jika dikatakan bahwa syari'ah merupakan keadilan, rahmat, *mashlahah* dan hikmah bagi manusia secara universal.

Qâ'idah-qâ'idah yang dibentuk para ulama pada dasarnya berpangkal dan menginduk kepada lima *qâ'idah* pokok. Kelima *qâ'idah* pokok inilah yang melahirkan bermacam-macam *qâ'idah* yang bersifat *furu'*. Sebagian ulama menyebut kelima *qâ'idah* pokok tersebut dengan istilah *al-Qawâ'id al-khamsah* (*qâ'idah-qâ'idah* yang lima). Salah satu dari kelima *qâ'idah* tersebut adalah *qâ'idah*:

اَلْأُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا

Para *fuqaha* memberikan perhatian lebih pada *qâ'idah* ini. Karena *qâ'idah* ini merupakan *qâ'idah* fiqh yang terpenting dari *qâ'idah-qâ'idah* lainnya. Mereka secara khusus mengomentari (*mensyarahi*) dan mengembangkannya dalam cabang-cabang *qâ'idah* lain. Demikian ini

[1] Yusuf Qardhawi, *Membumikan Syari'at Islam Keluwesan Aturan Ilahi untuk Manusia*, (Jakarta : Mizan, 1990), h. 61. Kemaslahatan yang dimaksud adalah kemaslahatan dunia dan akherat, materi dan spirit, keseimbangan antara individu dan kelompok masyarakat, serta kemaslahatan generasi kini dan yang akan datang.

karena sebagian besar dari hukum syara' berputar pada kisaran *qâ'idah* ini.[2]

B. Pengertian Qâ'idah: *اَلْأُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا*

Secara etimologi, lafadz اَلْأُمُوْرُ adalah jamak dari اَلْأَمْرُ . Kata اَلْأَمْرُ adalah *lafadz 'am* (lafaz umum) bagi semua perbuatan dan perkataan.[3] Hal ini sebagaimana diungkapkan dalam firman Allah SWT dalam surat Hud ayat 123: وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ (dan kepada-Nya-lah dikembalikan urusan-urusan semuanya) dan surat Hud ayat 97: وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ (perintah fir'aun sekali-kali bukanlah perintah yang benar). Lafaz أَمْرٌ pada dua ayat ini dimaknai dengan pengertian sesuatu yang dikatakan atau dilakukan (مَا هُوَ عَلَيْهِ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ).

Sedangkan kata اَلْمَقَاصِدُ adalah jamak dari kata اَلْمَقْصِدُ dari kata اَلْقَصْدُ , yang maknanya اَلْإِعْتِزَامُ (niat) dan اَلتَّوَجُّهُ (orientasi). Sedangkan kata اَلْقَصْدُ diartikan dengan اَلنِّيَّةُ (niat).[4]

Niat di kalangan ulama' Syafi'iyah diartikan dengan: "bermaksud melakukan sesuatu yang dibarengi dengan perbuatannya.[5] Seperti bermaksud wudhu yang dibarengi dengan perbuatan awal basuhan pada wajah, atau di dalam shalat misalnya, yang dimaksud dengan niat adalah bermaksud di dalam hati dan wajib disertai dengan takbiratul ihram.[6] Sehingga hukumnya wajib menyertakan niat dengan perbuatan sesuatu terhadap yang diniati, kecuali niat pada puasa. Niat pada puasa hukumnya tidak wajib dilakukan bersamaan dengan perbuatan. Apabila niat dilakukan ketika waktu fajar, maka puasanya tidak sah. Karena niat puasa wajib *tabyit* (menetapkan) dari hal *fardu* itu dikecualikan dari wajib membarengkan atau *syara'* menempatkan *'azm* ditempatnya niat.[7]

---

[2]Ahmad Sudirman Abbas, *Qawaid* Fiqhiyyah *Dalam Persepektif Fiqih*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya dan Anglo Media Jakarta, 2004), Cet.I, h.1

[3]Abdul 'Aziz Muhammad 'Azzam, *Al-Qawa'id* Fiqhiyyah, (Mesir: Dar al-Hadis, 1426 H), h. 81.

[4]Louis Ma'luf al-Yassu'i, *Al-Munjid*, (Al-Maktabah Al-Syarqiyyah, 1986), h. 632.

[5]Ibrahim Al-Bajuri, *Hasiyat al-Bajuri*, (Surabaya: Al-Hidayah,t.th), juz. 1, h. 47. Teks Arabnya:

وَالنِّيَّةُ قَصْدُ الشَّيْءِ مُقْتَرِنًا بِفِعْلِهِ

[6]Teks Arabnya:

اَلنِّيَّةُ هِيَ الْقَصْدُ بِالْقَلْبِ وَيَجِبُ أَنْ تَكُوْنَ النِّيَّةُ مُقَارَنَةً لِلتَّكْبِيْرِ

Niat adalah maksud didalam hati dan wajib adanya niat itu berbarengan dengan takbir. Lihat Abi Ishak Ibrahim bin 'Ali bin Yusuf, *Al-Muhazzab fi Fiqhi al-Imam Asy-Syafi'i*, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), cet.1, juz.1 h. 134.

[7] Teks Arabnya:

فَيَجِبُ اِقْتِرَانُهَا بِفِعْلِ الشَّيْئِ الْمَنْوِيِّ إِلَّا فِيْ الصَّوْمِ فَلَا يَجِبُ فِيْهِ الْاِقْتِرَانُ بَلْ لَوْ فُرِضَ وَأَوْقَعَ النِّيَّةَ فِيْهِ مُقَارَنَةً

Di kalangan Mazhab Hanbali juga menyatakan bahwa tempat niat ada di dalam hati, karena niat adalah perwujudan dari maksud dan tempat dari maksud adalah hati. Jadi apabila meyakini atau beriktikad dari dalam hatinya, itu pun sudah cukup, dan wajib niat didahulukan dari perbuatan. Adapun yang lebih utama, niat diikuti bersama-sama dengan takbiratul ihram di dalam shalat, agar niat ikhlas, menyertainya dalam ibadah.[8]

C. Dasar Hukum Qâ'idah: *اَلْأُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا*

Adapun dasar yang dijadikan pijakan *qâ'idah* اَلْأُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا ini adalah Sabda Nabi Muhammad SAW yang di riwayatkan oleh dua Imam, yakni Abu Abdullah Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim bin al-Mughirah bin Bardizbah al-Bukhori dan Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi an-Naishaburi. Kedua kitab ini dikenal dengan sebutan *shahihain*, yaitu kitab yang paling shahih.

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ وَإِنَّمَا لِامْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا وَإِلَى امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ (رواه الستة)

> *Artinya: "Sesungguhnya setiap perbuatan tergantung kepada niatnya. Setiap orang mendapatkan apa yang diniatkannya. Siapa yang berhijrah karena Allah dan Rasulnya, maka hijrahnya tersebut karena Allah dan Rasulnya. Siapa yang berhijrah karena ingin memperoleh harta dunia atau karena perempuan yang akan dinikahinya, maka hijrahnya tersebut karena hal tersebut (H.R. al-Sittah/Enam Ahli Hadis).*[9]

Menurut Imam Syafi'i, Imam Ahmad bin Hambal, Abdurrahman Mahdi, 'Ali bin al-Madini, Abu Daud, ad-Dar Kuthni dan selain mereka, sepakat bahwa hadis ini menunjukkan kepada sepertiga (1/3) dari ilmu pengetahuan, dan pendapat yang lain mengatakan seperempat (1/4) dari ilmu pengetahuan. Alasan pendapat ulama' yang mengatakan hadist ini menunjukkan kepada sepertiga (1/3) ilmu menurut Al-Baihaki adalah karena melihat usaha yang dilakukan manusia itu terjadi pada hatinya, lisannya, dan anggota badan. Bahkan Imam Syafi'i

---

لِلْفَجْرِ لَمْ يَصِحَّ لِوُجُوْبِ التَّبْيِيْتِ فِيْ الْفَرْضِ فَهُوَ مُسْتَثْنًى مِنْ وُجُوْبِ الْاِقْتِرَانِ أَوْ أَنَّ الشَّارِعَ أَقَامَ فِيْهِ الْعَزْمَ مَقَامَ النِّيَّةِ
Lihat Ibrahim Al-Bajuri, *Hasiyat al-Bajuri*, Al-Hidayah: Surabaya, juz. 1, hal. 47.

[8] A.Djazuli, *Qa'idah-qa'idah Fikih*, (Jakarta: Kencana, 2007), Cet. II, h. 34.

[9] Ade Dedi Rohayana, *Ilmu Qawaid Fiqih*, (Jakarta: Gayamedia, 2008), h. 202.

berpendapat bahwa hadist ini menunjukkan 70 bab dalam persoalan fiqh.[10]

Mengacu kepada fenomena *qâ'idah* yang diilhami oleh hadis ini, Ibn Rajab mengatakan; "*Qâ'idah* ini merupakan ungkapan universal dan mengakomodir seluruh persoalan, tidak ada sesuatupun yang tidak terakomodir dalam *qâ'idah* ini". Menurut Ibnu Hajar al-Asqalani, hadis ini telah disepakati kesahihannya dan di-*takhrij* oleh imam-imam terkenal kecuali Imam Malik dalam kitabnya, al-Muwattha'.[11]

Dalil dalam al-Quran yang juga mendukung *qâ'idah* ini adalah surat al-Nisa ayat 100, surat al-Baqarah ayat 225 dan surat al-Ahzab ayat 5, antara lain:

وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

Artinya: "Barangsiapa berhijrah di jalan Allah, niscaya mereka mendapati di muka bumi Ini tempat hijrah yang luas dan rezki yang banyak. barangsiapa keluar dari rumahnya dengan maksud berhijrah kepada Allah dan Rasul-Nya, Kemudian kematian menimpanya (sebelum sampai ke tempat yang dituju), Maka sungguh telah tetap pahalanya di sisi Allah. dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang". (Q.S. Al-Nisa' [4]: 100)

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ

Artinya:"Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Allah menghukum kamu disebabkan (sumpah) yang disengaja (untuk bersumpah) oleh hatimu. Dan Allah maha pengampun lagi maha penyantun". (Q.S. Al-Baqarah [2]: 225)

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ

Artinya:"Dan tidak ada dosa atasmu terhadap apa yang kamu khilaf padanya, tetapi (yang ada dosanya) apa yang disengaja oleh hatimu". (Q.S. Al-Ahzab [33]: 5)

---

[10]Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Ubbadi al-Lahaji, *Idhahu al-Qawa'id al-*Fiqhiyyah, (Indonesia: Dar al-Rahmah al-Islamiyyah, 1410 H), juz.3, h.12.

[11] Abbas, *Qawaid*..,h..2.

Ayat-ayat ini menunjukkan secara jelas bahwa niat merupakan rukun asasi diterima dan sahnya perbuatan, yaitu ketika Allah menuturkan pada surat an-Nisa' ayat 100, bahwa pahala sadaqah tergantung pada niat dan tujuan yang menjadi maksud hati. Dengan seseorang melakukan niat apabila ia meninggal sebelum amal selesai disempurnakan, maka hal itu tidak mengurangi sedikitpun pahala dari amal yang ia kerjakan tersebut. Demikian juga pada surat al-Baqarah ayat 225 dan al-Ahzab ayat 5, bahwa hukuman yang Allah berikan kepada seseorang yang bersumpah itu, karena melihat sumpah yang disengaja oleh hatinya (niat) dan seseorang tidak mendapatkan dosa terhadap apa yang *khilaf* pada dirinya, tetapi dia akan mendapatkan dosa atas apa yang disengaja oleh hatinya (niat).

D. Cabang Qâ'idah *اَلْأُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا* dan Aplikasinya.

Dari qâ'idah Asasiyah ini lahir beberapa cabang qâ'idah antara lain:

1. العبرة فى العقود للمقاصد والمعاني للألفاظ والمباني

(*Pengertian* yang *diambil dari sesuatu tujuannya bukan semata-mata kata-kata dan ungkapannya*).

Untuk membicarakan *qâ'idah* ini, empat mazhab berbeda-beda dalam menyusun redaksinya. Redaksi yang ditulis oleh golongan Hanafiyah dan Malikiyah berbeda dengan apa yang ditulis oleh golongan Syafi'iyah, dan berbeda pula dengan redaksi yang ditulis golongan Hanabilah. Hal ini merupakan implikasi dari perbedaan mereka dalam menjawab hukum-hukum yang terakomodir di dalam *qâ'idah* tersebut. golongan Syafi'iyah menggunakan redaksi:

هَلْ الْعِبْرَةُ بِصِيَغِ الْعُقُودِ ، أَوْ بِمَعَانِيهَا ؟

Artinya: Adakalanya yang diperhitungkan itu bentuk kata-kata transaksi atau tujuan dan maksudnya ?

Golongan Hanabilah menggunakan redaksi:

إذَا وَصَل بِأَلفَاظِ العُقُودِ مَا يُخْرِجُهَا عَنْ مَوْضُوعِهَا فَهَل يَفْسُدُ العَقْدُ بِذَلكَ أَوْ يُجْعَلُ كِنَايَةً عَمَّا يُمْكِنُ صِحَّتَهُ عَلى ذَلكَ الوَجْهِ؟

Artinya: Apabila pada kata-kata transaksi terdapat sesuatu yang memalingkan transaksi tersebut dari sasarannya, adakah hal itu

bisa merusakkan transaksi? Atau dianggap sebagai kinayah dari transaksi yang bisa sah dengan cara seperti itu?.[12]

Terlihat jelas di kalangan masing-masing dua mazhab ini masih terjadi pertentangan antara yang memenangkan sisi makna atau tujuan dan yang memenangkan sisi kata-kata. Golongan Hanafiyah dan Malikiyah menggunakan redaksi:

اَلْعِبْرَةُ فِيْ الْعُقُوْدِ بِالْمَقَاصِدِ وَالْمَعَانِيْ لَا بِالْأَلْفَاظِ وَالْمَبَانِي

Artinya: "Yang diperhitungkan dalam transaksi itu adalah tujuan dan makna bukan kata-kata dan bentuknya".[13]

Menurut Hanafiyah dan Malikiyah, sesungguhnya untuk menghasilkan suatu transaksi tidak harus melihat pada kata-kata yang terucap pada waktu transaksi, melainkan cukup melihat inti makna atau tujuan dari kata-kata yang diucapkan. Karena secara substansial yang menjadi tujuan adalah makna atau maksudnya, bukan kata-kata dan bentuknya. Kata-kata hanyalah sarana untuk menunjukkan makna. Di kalangan kedua mazhab ini hanya ada satu pendapat, yaitu memenangkan aspek tujuan atau substansi, terkecuali apabila terjadi kesulitan untuk mempertemukan antara kata-kata dan tujuannya. Sedangkan di kalangan Syafi'iyah dan Hanabilah masih terjadi *ikhtilaf* untuk menentukan mana yang harus dimenangkan antara tujuan atau aspek kata-kata (*al-fazh*).

Adapun contoh *qâ'idah* ini adalah: Hibah yang disertai syarat harus ada penggantinya. Umpamanya seseorang berkata pada yang lain "saya berikan harta ini padamu dengan syarat kamu harus memberiku sesuatu", maka transaksi semacam ini dihukumi sebagai transaksi jual-beli, meskipun kata-kata yang digunakan adalah hibah. Demikian ini menurut masing-masing dari mazhab Hanafiyah dan Malikiyah dengan tanpa ada ikhtilaf dari pada ahsabnya.

Permasalahan semacam ini diaggap kontroversi dikalangan *fuqaha*, karena pada dasarnya, yang disebut *hibah* adalah "pemberian kepemilikan suatu benda secara langsung dan dimutlakkan saat masih hidup tanpa meminta ganti, walau kepada orang yang lebih tinggi derajatnya".[14] Sebab, pemberian

---

[12] Ibnu Rajab Al-Hambali, *Al-Qawa'id*, (Maktabah Al-Kulliyyah Ar-Ruqmiyyah, 1391 H), h. 49. Lihat http://www.raqamiya.org

[13] Abdul 'Aziz Muhammad 'Azzam, *Al-Qawa'id Fiqhiyyah*, (Dar al-Hadis, 1426 H), h. 32.

[14] Ibrahim Al-Bajuri, *Hasiyat al-Bajuri*, (Surabaya: Al-Hidayah), juz. II, h. 48. Teks

yang mengharapkan imbalan tertentu tidak ada bedanya dengan jual beli. Jika berupa manfaat, maka disebut jual beli jasa (bisa ijarah atau sejenisnya). Bila berupa benda, maka disebut jual beli murni.

Oleh karenanya, akan menjadi persoalan bila seseorang mengucapkan kata-kata hibah, namun disertai syarat harus ada imbalan. Maka hal yang wajar kalau kemudian ada sebagian pendapat yang menghukumi transaksi semacam itu sebagai transaksi jual beli, bukan transaksi hibah, seperti pendapat golongan Hanafiyah dan Malikiyah (yang telah disebutkan di atas). Di mana seluruh pengikut dari masing-masing dua mazhab ini sepakat untuk menghukumi transaksi tersebut sebagai transaksi jual beli.[15]

Contoh lain, misalnya, apabila ada yag menjual senjata kepada orang yang kita ketahui benar akan memepergunakannya untuk membunuh orang, haram hukumya. Tetapi kalau bukan kepada pembunuh, tentulah halal dan kalau kita jual kepada para mujahidin untuk alat bertempur tentulah dipandang ibadah.[16]

2. لاثواب الابالنية

(Tidak *ada pahala kecuali dengan niat*).

Qâ'idah ini popular di kalangan mazhab Hanafi dan dimasukkan ke dalam *al-qawaid al-kuliyyah* yang pertama sebelum *al-umur bimaqasidiha.* Seperti diungkapkan oleh Qâdi 'Abd. Wahab al-Bagdadi al-Maliki. Tampaknya Pendapat maźhab Maliki ini lebih bisa diterima, karena qâ'idah di atas asalnya لاثواب ولاعقاب الابالنية (*tidak ada pahala dan tidak ada siksa kecuali karena niatnya*).

3. لواختلف اللسان والقلب فالمعتبرمافى القلب

(*Apabila berbeda antara apa yang diucapkan dengan apa yang ada di dalam hati atau* diniatkan, *maka yang dianggap benar adalah apa yang ada dalam hati*).

Sebagai contoh, apabila hati niat wudhu, sedang yang diucapkan adalah mendinginkan anggota badan, maka wudhnya tetap sah.

Arab:

تَمْلِيْكٌ مُنَجَّزٌ مُطْلَقٌ فِيْ عَيْنٍ حَالَ الْحَيَاةِ، بِلَا عِوَضٍ، وَلَوْ مِنَ الْأَعْلَى

[15] Sudirman Abbas, *Qawaid*.., h. 31-34.

[16] Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2001), cet.I, edisi II, h. 455-456.

4. لايلزم نية العبادة فى كل جزءانماتلزم فى جملة مايفعله

(Tidak wajib niat ibadah dalam setiap bagian, tapi wajib niat dalam keseluruhan yang dikerjakan).

Contoh: untuk shalat cukup niat shalat, tidak berniat setiap perubahan rukunnya.

5. كل مفرضين فلاتجزيهنانية واحدة الا الحج والعمرة

(Setiap dua kewajiban tidak boleh dengan satu niat, kecuali ibadah haji dan 'umrah).

Seperti diketahui dalam pelaksanaan ibadah haji ada tiga cara:

a. Pertama yaitu *haji tamatu*, yaitu mengerjakan umrah dahulu baru mengerjakan haji, cara ini wajib membayar *dam*.
b. Kedua yaitu *haji ifrad*, yaitu mengerjakan haji saja, cara ini tidak wajib membayar *dam*.
c. Ketiga yaitu *haji qiron*, yaitu mengerjakan haji dan umrah dalam satu niat dan satu pekerjaan sekaligus. Cara ini juga wajib membayar *dam*. Cara ketiga ini lah haji qiron yang dikecualikan oleh qâ'idah tersebut di atas. Jadi prinsipnya setiap dua kewajiban ibadah atau lebih, masing-masing harus dilakukan dengan niat tersendiri.

6. كل ماكان له أصل فلاينتقل عن أصله بمجرد النية

(*Setiap perbuatan asal atau pokok, maka tidak bisa bepindah dari yang asal karena semata-mata niat).*

Contoh: seseorang niat shalat zuhur, kemudian setelah satu raka'at, dia berpindah kepada shalat tahiyyat al-masjid, maka batal shalat zuhurnya. Pendapat ini dipegang oleh mazhab Abu Hanafiah dan juga mazhab Malik. Kasus ini berbeda dengan orang yang sejak terbit fajar belum makan dan minum, kemudian tengah hari berniat saum sunnah, maka sah saumnya, karena sejak terbit fajar belum makan apa-apa.

7. مقاصد اللفظ على نية اللافظ الا فى موضع واحد وهواليمين عند القاضى فانهاعلى نية القاضى

(Maksud yang terkandung dalam ungkapan kata sesuai dengan niat orang yang mengucapkan). Kecuali dalam satu tempat, yaitu dalam sumpah di hadapan qadi. Dalam keadaan demikian maka maksud lafaz adalah menurut niat qadi")

Berdasarkan qâ'idah ini, maksud kata-kata seperti talak, hibah, naźar, shalat, sedekah, dan seterusnya harus dikembalikan kepada niat orang yang mengucapkan kata tersebut, apa yang dimaksud olehnya, apakah sedekah itu maksudnya zakat, atau sedekah sunnah. Apakah shalat itu maksudnya shalat fardhu atau shalat sunnah.

Qâ'idah tersebut sesuai dengan hadis Nabi SAW:

اَلْيَمِيْنُ عَلَى نِيَّةِ الْمُسْتَحْلِفِ

Artinya:"Sumpah itu sesuai dengan maksud atau niatnya orang yangmenyumpah". (H.R. Muslim).

Redaksi yang digunakan kelompok Hanafiyah:

عِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ أَنَّ مَقَاصِدَ اللَّفْظِ عَلَى نِيَّةِ اللَّافِظِ إِلَّا فِي الْيَمِيْنِ، فَقَدْ اَثْنَوْهَا فَقَالُوْا: اَلْيَمِيْنُ عِنْدَ الْقَاضِي عَلَى نِيَّةِ الْحَالِفِ إِنْ كَانَ مَظْلُوْماً، وَعَلَى نِيَّةِ الْمُسْتَحْلِفِ أَيْ الْقَاضِي إِنْ كَانَ الْحَالِفُ ظَالِماً

Artinya: "Menurut Imam Hanifah bahwasanya tujuan dari lafadz itu disesuaikan dengan niat orang yang melafadzkan kecuali dalam sumpah, maka sungguh mereka membalik niat itu lalu mereka mengatakan"sumpah yang demikian menurut qadhi disesuaikan dengan niat orang yang bersumpah jika ia orang yang tertindas dan atas niat mustahlif (qadhi), jika orang yang bersumpah adala zolim".[17]

Sedangkan golongan Hanabilah dan Malikiyah menggunakan redaksi:

اَلْيَمِيْنُ فِيْ الْأَحْكَامِ كُلِّهَا نِيَّةُ الْمُسْتَخْلِفِ وَهُوَ الْقَاضِي

Artinya: "Sumpah itu dalam semua hukumnya disesuaikan dengan niat orang yang menyumpah, yaitu qadli".

Contoh penerapan *qâ'idah* pertama: Apabila ada seseorang melakukan kejahatan, misalnya pembunuhan, apakah dia berniat melakukannya ataukah dia tidak berniat melakukannya. Untuk kasus pertama disebut pembunuhan sengaja, karena dia berniat melakukannya, sedangkan untuk kasus kedua disebut pembunuhan, karena kesalahan sebab dia tidak berniat melakukannya. Ternyata di sini kualitas perbuatan buruk seseorang juga ikut ditentukan oleh niatnya. Demikian pula halnya antara ibadah yang *fardhu* dan ibadah yang *sunnah.*

[17] *Siddiqi, Al-Wajiz..*,h.158.

Dalam hal ini perlu dibedakan antara niat dan motif adalah dorongan jiwa untuk melakukan perbuatan yang muncul sebelum adanya niat. Dalam melakukan sesuatu perbuatan atau tidak. Tahap kedua adalah tahap persiapan, yaitu persiapan untuk pelaksanaan dan tahap ketiga adalah tahap pelaksanaan, yaitu melaksanakan pekerjaan yang sudah dipikirkan dan dipersiapkan tadi.[18]

8. الأيمان مبنية على الألفاظ والمقاصد

(Sumpah itu harus berdasarkan kata-kata dan maksud).

Khusus untuk sumpah ada kata-kata khusus yang digunakan, yaitu "wallahi" atau "demi Allah saya bersumpah" bahwa saya.....dan seterusnya. Selain itu harus diperhatikan pula apa maksud dengan sumpahnya. Dalam hukum Islam, antara niat, cara, dan tujuan harus ada dalam garis lurus, artinya niatnya harus ikhlas, caranya harus benar dan baik, dan tujuannya harus mulia untuk mencapai keridhaan Allah SWT.[19]

9. النية فى اليمين تخصص اللفظ العام ولا تعمم الخاص

(Niat dalam sumpah mengkhususkan lafaz 'âm, dan tidak menjadikan 'âm lafaz yang khas).

Penerapan qâ'idah fikih ini dapat diamati dalam keadaan kasus orang yang bersumpah. Apabila seseorang bersumpah tdak akan mau berbicara dengan manusia tetapi, yang dimaksudkannya hanya orang tertentu. Contoh: yaitu Umar, maka sumpahnya hanya berlaku terhadap Umar. Hal serupa juga berlaku pula pada orang yang menerima minuman dari orang lain. Lalu orang yang menerima minuman bersumpah tidak akan memanfaatkan minuman itu, tetapi diniatkan untuk semua pemberiannya, maka ia tidak dinilai melanggar sumpah apabila ia menerima makanan atau pakaian pemberiannya dan kemudian memanfaatkan untuk memenuhi kebutuhan dirinya.

Sedangakan kalangan Hanafiyah menggunakn redaksi sebagai berikut:

تَخْصِيصُ الْعَامِّ بِالنِّيَّةِ مَقْبُولٌ دِيَانَةً لَا قَضَاءً وَعِنْدَ الْخَصَّافِ يَصِحُّ قَضَاءٌ أَيْضًا وَأَمَّا تَعْمِيْمُ الْخَاصِّ بِالنِّيَّةِ فَقَدْ اِخْتَلَفَ فِيْهِ عُلَمَاءُ الْحَنَفِيَّةِ مَا بَيْنَ نَافٍ وَمُثْبَتٍ.

Artinya: "Mengkhususkan lafal yang umum dengan niat itu diterima dalam hal menggugurkan tanggungan pada Allah

[18] A.Djazuli, *Qa'idah-qa'idah fikih*,hal.35
[19] Djazuli, Qaidah, h. 38-42.

namun tidak diterima secara hukm formal syar'i , dan menurut Imam Khassaf bisa diterima pula secara hukum formal syar'i. Adapun mengumumkan lafal yang khusus itu masih diperselisihkan oleh golongan Hanafiyah.[20]

Golongan Malikiyah menggunakan redaksi:

اِتَّفَقَ الْمَالِكِيَّةُ وَالْحَنَابِلَةُ عَلَى مَضْمُوْنِ الْقَاعِدَةِ فَقَالُوْا: (اَلنِّيَّةُ تَعَمُّمُ الْخَاصِّ وَتَخَصُّصُ الْعَامِ).

Artinya: Niat itu bisa menggunakan lafaz yang khas dan bisa mengkhususkan lafaz umum.

Golongan Syafi'iyah menggunakan redaksi:

وَقَالَ الشَّافِعِيَّةُ: اَلنِّيَّةُ فِيْ الْيَمِيْنِ تَخَصُّصُ اللَّفْظِ الْعَامِ وَلَا تَعَمُّمُ الْخَاصِّ .

Artinya: Niat dalam sumpah itu bisa mengkhusukan lafal yang umum dan tidak bisa meng-umumkan lafal yang khusus.[21]

Para ulama mazhab sepakat bahwa niat bisa mengkhususkan kata-kata yang umum *(takhsisu al-'am)*, meskipun mayoritas kalangan ulama Hanafiyah menyebutnya *"diyanatan la qadla'an* (menggugurkan tanggungannya pada Allah, tetapi tidak bisa merubah hukum formal syar'i)", namun kemudian, mereka berseliisih pendapat mengenai adakah niat bisa mengumumkan kata-kata yang khusus *(ta'mimu al-khash)*?. Menurut ulama Hanabilah dan Malikiyah, mengumumkan kata-kata yang khusus adalah bisa terjadi sedang menurut Syafi'iyah dan Hanafiyah tidak bisa terjadi.

Contoh dari *takhsisu al-'am* adalah: umpamanya orang bernama Umar bersumpah tidak akan berbicara kepada seseorang, kemudian ia mengklarifikasikan sumpahnya dengan mengatakan "yang saya maksud dengan kata-kata seseorang dalam sumpahnya tadi adalah Zaid", maka Umar dianggap tidak melanggar sumpah jika berbicara pada selain Zaid.

Kata-kata "seseorang" (*ahadan*) adalah lafal yang bersifat umum yang mencakup seluruh orang. Jadi apabila bersumpah tidak akan berbicara kepada seseorang, maka mestinya ia haram bicara pada siapa pun, namun berdasarkan *qâ'idah* ini bahwa

---

[20] Muhammad Siddiqi, *Al-Wajiz fi Iydhahi Qawa'id al-fiqh al-Kulliyyah*, Muassasatu Ar-Risalah, 1416 H, cet.4, hal.153

[21] *Ibid*, h.152

mengklarifikasi atau menjelaskan maksudnya dari kata-kata umum adalah bisa diterima.[22]

Di sini berarti, niat bisa men-*takhsis* sumpah yang bersifat umum. Demikian ini adalah pendapat yang disepakati oleh golongan Syafi'iyah, Hanabilah, Malikiyah. Sedangkan pendapat mayoritas dari golongan Hanafiyah tidak mengangap niatnya Umar bisa merubah hukum keumuman sumpahnya, kendati dengan niat tersebut tanggungan Umar terhadap Allah menjadi gugur. Dengan kata lain, dari sisi tanggungan pada Allah, ia bebas berbicara kepada siapa pun, akan tetapi dari sisi hukum formal *syar'i*, ia dianggap melanggar sumpah bila berbicara saja. Golongan Hanafiyah, hanya pendapat Imam Khassaf yang senada dengan pendapat Syafi'iyah, Hanabilah dan Malikiyah.

Contoh dari *ta'mimu al-khas* adalah: misalnya Fulan mengungkit-ngungkit pembicaraannya pada seorang lelaki, kemudian lelaki bersumpah "demi Allah, saya tidak akan minum air milik Fulan". Menurut Hanafiyah dan Syafi'iyah, orang tersebut tidak dianggap melanggar sumpah bila ia memakan makanan atau mengenakan pakaian milik Fulan, meskipun sumpahnya itu sebenarnya ia niati secara umum, yaitu tidak akan meminum, memakan dan meminum dan memakai milik Fulan (apa saja yang penting asal milik Fulan), karena menurut kedua mazhab ini, niatnya orang tersebut tidak bisa mengumumkan kata-kata sumpahnya yang berupa lafaz yang khusus (meminum air milik Fulan).

Pendapat lain dikemukakan golongan Hanabilah dan Malikiyah yang mengatakan bahwa niat bisa meng-umumkan kata-kata sumpah yang khusus. Pada kasus di atas, menurut kedua mazhab ini, orang tersebut dianggap melanggar sumpah jika memakan dan mengenakan milik Fulan, jika sumpahnya diniati berlaku milik Fulan.

Pendapat lain dikemukanan golongan Hanabilah dan Malikiyah yang mengatakan bahwa niat bisa meng-umumkan kata-kata sumpah yang khusus.[23]

10. مالايشترط التعرض له جملة وتفصيلااذاعينه وأخطأ لم يضر

(Sesuatu amal yang dalam pelaksanaannya tidak disyaratkan untuk dijelaskan/dipastikan niatnya, baik secara garis besar ataupun secara

[22] Sudirman Abbas, *Qawaid.*.,h. 36-3.7

[23] *Ibid.*,h. 38-.39

terperinci, kemudian ditentukan dan ternyata salah, maka kesalahan ini tidak membahayakan (sahnya amal)).

Melalui *qâ'idah fiqhiyyah* ini dapat ditegaskan bahwa orang yang menyatakan niat dengan menentukan tempat pelaksanaan shalatnya di masjid atau musalla atau menyebutkan hari tertentu, imam tertentu dalam sholat berjamaah, lalu terbukti kemudian apa yang dinyatakan dalam niat itu keliru, maka shalat yang bersangkutan tetap sah secara hukum. Hal ini mengingat shalat yang dilakukan orang tersebut secara sempurna. Sementara kekeliruan niat terjadi hanya pada sejumlah persoalan yang tidak mempunyai kaitannya dengan shalat.

11. ومايشترط فيه التعرض فالخطأ فيه مبطل

(Pada suatu amal yang dalam pelaksanaannya disyaratkan kepastian atau kejelasan niatnya, maka kesalahan dalam memastikannya akan membatalkan amal).

Qâ'idah fiqh yang menyatakan bahwa kesalahan dalam niat untuk amal yang menuntut kejelasan niat, kesalahan berimplikasi terhadap batalnya amal tersebut. Seperti

12. ومايجب التعرض له جملة ولا يشترط تعيينه تفصيلااذاعينه وأخطأ ضر

(Sesuatu amal yang niatnya harus dipastikan secara garis besar, tidak secara terperinci, kemudian apabila dipastikan niatnya secara terperinci dan ternyata salah, maka membatalkan sahnya amal").

Contoh shalat berjama'ah dengan niat makmum kepada Umar, kemudian ternyata yang menjadi imam adalah Ali, maka tidak sah makmumnya.[24]

E. Kesimpulan

Berdasarkan penjelasan qa'idah tentang niat, maka dapat dirumuskan bahwa niat sangat penting dalam menentukan kualitas suatu perbuatan, apakah suatu perbuatan diniatkan karena Allah atau perbuatan tersebut hanya karena kebiasaan dan niat juga berfungsi untuk menentukan sah tidaknya suatu ibadah, serta membedakan ibadah yang wajib dan yang sunah.

Niat dikalangan ulama mazhab Syafi'iyah diartikan dengan bermaksud melakukan sesuatu yang disertai dengan pelaksanaannya. Sedangkan di kalangan mazhab Hambali juga menyatakan bahwa

[24] Firdaus, *al-Qawaid al-Fiqhiyyah, (*Padang:IAIN Press,2010),h.53-58

tempat niat ada di dalam hati. Jadi apabila meyakini/beritikad didalam hatinya. Itu pun sudah cukup dan wajib niat didahulukan dari perbuatan.

Para fuqaha merinci niat ini baik dalam bidang ibadah mahdlah, seperti thaharah (bersuci), wudhu, tayamum, mandi junub, shalat, wajib, sunnah, zakat, puasa dan haji, maupun dalam mu'amalah, ibadah *ghair mahdlah*, seperti pernikahan, talak, wakaf, jual beli, hibah, wasiyat, sewa-menyewa, perwakilan, utang-piutang, dan akad-akad lainnya. □

BAB VIII

QÂ'IDAH TENTANG KEYAKINAN DAN QÂ'IDAH CABANGNYA

A. Pendahuluan

Qâ'idah tentang keyakinan merupakan pondasi *syara'* yang kokoh, di dalamnya termuat banyak hukum fiqh yang bermuara pada pemantapan keyakinan dan penghilangan keragu-raguan. *Qâ'idah* ini dengan tegas memposisikan keyakinan sebagai hukum asal, terlebih dalam masalah bersuci dan shalat. Seperti diketahui bahwa was-was adalah suatu penyakit yang secara psikis sulit dihilangkan. Apabila keraguan sudah menghantui seseorang, maka akan sulit melepaskannya, sehingga ia berada dalam kesulitan yang tak berkeputusan dan merasakan keberatan untuk melakukan kewajiban-kewajiban ibadah. Oleh karenanya, *qâ'idah* ini menawarkan jalan keluar berupa kemudahan, ketenangan dan ketetapan hati bagi seseorang yang melakukan ibadah.

B. Pengertian Qâ'idah اَلْيَقِيْنُ لَا يُزَالُ بِالشَّكِّ

Secara etimologi, lafaz *al-yakin* (اَلْيَقِيْنُ) memliki arti *"*menetap*"*, menurut Al-Jauhari, *al-yakin* secara bahasa berarti mengetahui dan hilangnya keraguan, misalnya lafaz *yaqqanat* (يقنت) atau *tayaqqanat* (تيقنت), semuanya memiliki satu makna, yaitu mengetahui dan menghilangnya keraguan.[1]

Sedangkan secara terminologi, *al-yakin* (اَلْيَقِيْنُ) adalah:

هُوَ مَاكَانَ ثَابِتًابِالنَّظَرِاَوِالدَّلِيْلِ

Artinya: "Sesuatu yang menjadi tetap karena penglihatan pancaindra atau dengan adanya dalil".

[1]Ahmad Sudirman Abbas, *Qawaid* Fiqhiyyah *Dalam Perspektif Fiqh*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 2004), h. 48.

Ada juga yang mengartikan *al-yakin* (اَلْيَقِيْنُ) dengan ilmu tentang sesuatu yang membawa kepada kepastian dan kemantapan hati tentang hakikat sesuatu itu dalam arti tidak ada keraguan lagi.[2] Menurut Abu al-Baqa', *al-yakin* (اَلْيَقِيْنُ) berarti iktikad yang kuat, menetap dan sesuai dengan kenyatan. Menurut pendapat yang lain, *al-yakin* (اَلْيَقِيْنُ) adalah pengetahuan yang menetap dalam hati karena sebab-sebab tertentu dan tidak bisa dirusak. Sementara menurut al-Asfahani, *al-yakin* (اَلْيَقِيْنُ) adalah tenangnya kepahaman bersama tetapnya hukum.[3]

Sedangkan kata *al-syak* (الشَّكّ) secara etimologis berarti menyambung atau melekat. Menurut al-Hamawi, *al-syak* (الشَّكّ) secara bahasa artinya ragu, sedangkan secara terminologi ulama ushul, *al-syak* (الشَّكّ) adalah sepadan antara dua sisi perkara yaitu berhenti (tidak bisa menentukan) diantara dua perkara, dan hati tidak condong kepada salah satunya.[4]

Fuqaha yang lain merumuskan definisi *al-syak* (الشَّكّ) sebagai berikut:

هُوَمَاكَانَمُتَرَدِّدًابَيْنَالثُّبُوْتِوَعَدَمِهِمَعَتَسَاوِىطَرَفَىْالصَّوَابِوَالْخَطَاءِدُوْنَتَرْجِيْحِاَحَدِهِمَاعَلَىالْأُخْرَ.

> *Artinya: Sesuatu pertentangan antara kepastian dengan keidakpastian tentang kebenaran dan kesalahan dengan kekuatan yang sama, dalam arti tidak dapat ditarjihkan salah satunyaatas yang lain.*[5]

C. Dasar Hukum Qâ'idah اَلْيَقِيْنُ لَا يُزَالُ بِالشَّكِّ

Qâ'idah ini berlandaskan dalil-dalil nash, diantaranya apa yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dari 'Abbad bin Tamim dari pamannya, bahwa ada seorang laki-laki mengadu kepada Rasulullah., dimana ia meragukan dan menduga-duga ada sesuatu ketika sedang shalat, maka Rasulullah menjawab:

لَايَنْتَقِلْ اَوْلَايَنْصَرِفْ حَتىَّ يَسْمَعَ صَوْتًا اَوْ يَجِدُ رِيْحًا .

> *Artinya: "Jangan pergi (pindah)jangan membubuarkan diri dari shalat sampai mendengarkan suara (angin keluar) atau mencium bau".*

---

[2] A. Djazuli, *Qa'idah-Qa'idah* Fiqh, (Jakarta: Kencana, 2007), , h. 44.
[3] Abbas, *Qawaid*.., (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 2004) h. 49.
[4] *Ibid*., h. 54.
[5] Djazuli, *Qa'idah*..,h. 45.

Hadis yang sama, diriwayatkan dari Abdillah bin Ziyad. Senada dengan substansi hadis ini, namun dalam redaksi berbeda, yaitu hadis yang diriwayatkan Abu Hurairah:

اِذَاوَجَدَاَحَدُكُمْفِيبَطْنِهِشَيْئًافَاَشْكَلَعَلَيْهِاَخَرَجَمِنْهُشَيْءٌاَمْلَا؟

فَلَايَخْرُجَنَّمِنَالْمَسْجِدِحَتَّىيَسْمَعَصَوْتًااَوْيَجِدَ رِيْحًا .

Artinya: "Apabila salah satu darimu mendapati sesuatu, kemudian ia ragu adakah sesuatu (angin) yang keluar dari dirinya, atau tidak? Maka jangan keluar atau membubarkan diri dari masjid sampai ia mendengarkan suara, atau mencium bau".[6]

Hadis-hadis ini merupakan dalil yang dijadikan sandaran oleh para ahli fiqh dalam menentukan *qâ'idah* tetang keyakinan dan keraguan. Berdasarkan hadis tersebut, maka perasaan ragu-ragu sama sekali tidak bisa mempengaruhi sahnya shalat. Shalat akan terus dihukumi sah, selama belum ada keyakinan hilangnya suci (*berhadas*).

Kedua hadis tersebut diperkuat oleh hadis yang diriwayatkan Imam Muslim dari Abu Said al Khudri:

اِذَا شَكَّ اَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ, فَلَا يَدْرِ كَصَلَّى اَثَلَاثًا اَمْ اَرْبَعًا ؟ فَلْيَطْرَحْ اَلشَّكَّ وَلْيَبْنَ عَلَى مَااسْتُيُقِّنَ .

Artinya: "Apabila salah satu darimu mengalami keraguan dalam shalatnya, dan ia tidak tahu, sudah berapa rakaat ia shalat, mendapat tiga atau empat rakaat? Maka hendaknya ia membuang keraguan dan meneruskan shalatnya sesuai dengan apa yang ia yakini".[7]

Hadis-hadis ini tidak hanya berlaku pada persoalan-persoalan *thaharah* dan shalat saja, melainkan juga berlaku pada semua persoalan fiqh yang memilki titik persamaan dengan permasalahan yang termuat dalam hadis-hadis tersebut, yaitu dengan jalan menganalogikannya (*qiyas*). Para fuqaha menyimpulkan bahwa hadis ini mencakup seluruh permasalahan yang memiliki *'illat* dan substansi yang sama dengan apa yang dikandung dalam hadis tersebut.[8]

Para fuqaha selalu membicarakan *qâ'idah* ini dengan menyatakan bahwa yang dimaksud *al-yakin* dalam konteks ini adalah sesuatu yang tetap karena penglihatan atau karena adanya dalil.

---

[6] Imam Musbikin, *Qawaid Fiqhiyah*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001) h. 50

[7] Abbas, *Qawa'id*.., h. 45

[8] *Ibid*., h. 46.

Artinya, bahwa seseorang dapat dikatakan telah meyakini terhadap suatu perkara, manakala perkara itu mempunyai bukti atau keterangan yang ditetapkan oleh pancaindra atau dalil. Sebagaimana orang yang merasa *hadas* dari wudhunya dapat diyakinkan hadasnya itu dengan adanya angin yang keluar dari dubur yang dapat dirasakan oleh kulit, dapat didengar suaranya oleh telinga dan dapat dicium baunya oleh hidung. Demikian pula orang yang merasa berbuat *jarimah* akan dapat diyakinkan, bahwa perbuatan itu termasuk perbuatan *jarimah*, karena adanya nash yang menyatakan demikian.[9]

Materi-materi fiqh yang terkandung dalam *qâ'idah:* اَلْيَقِيْنُ لَا يُزَالُ بِالشَّكِّ tidak kurang dari 314 masalah fiqh. Mazhab yang tidak mau menggunakan hal-hal yang meragukan adalah mazhab Maliki dan sebagian fuqaha Syafi'iyah, karena mereka menerapkan konsep *ihtiyath*-nya. Menurut mereka, bahwa dalam ibadah memerlukan kepastian dan kepuasan batin, sedangkan kepastian dan kepuasan batin hanya dapat dicapai dengan *ihtiyath* (kehati-hatian).

Ulama Malikiyah beralasan, "Seseorang tidak bisa lepas dari tuntutan ibadah kecuali dengan melaksanakannya secara benar dan meyakiankan, seperti: shalat yang sah hanya bisa dilaksanakan dengan didahului oleh wudhu yang sah, bukan dengan wudhu yang meragukan tentang apakah sudah batal atau belumnya wudhu tadi". Terhadap persoalan ini, fuqaha Hanafiyah mengomentari hal ini dengan jawaban, "Shalat itu merupakan tujuan (*maqâshid*), sedangkan wudhu merupakan *washilah* (syarat sah shalat), bersikap ihtiyath di dalam memelihara *maqâshid* lebih utama daripada *ihtiyath* dalam *washilah*, karena *washilah* tingkatannya lebih rendah daripada *maqâshid* (media lebih rendah dari tujuan)".[10]

Berkaitan dengan keragu-raguan, al-Imam Abu Hamid al-Asfirayniy membaginyamenjadi tiga macam, yaitu:

1. Keragu-raguan yang berasal dari haram. Misalnya ada seekor kambing yang disembelih di daerah yang berpenduduk campuran antara muslim dan majusi, maka sembelihan itu haram dimakan, karena pada dasarnya hal tersebut haram, sehingga diketahui bahwa umumnya yang menyembelih adalah seorang muslim atau diketahui bahwa memang yang menyembelih itu benar-benar orang Islam.
2. Keragu-raguan yang berasal dari mubah. Misalnya ada air yang berubah, yang mungkin disebabkan oleh najis dan mungkin pula

[9] Musbikin, *Qawaid*.., h.51-52.
[10] Djazuli, *Qa'idah*.., h. 45-46.

disebabkan karena terlalu lama tergenang. Maka air tersebut dapat dijadikan untuk bersuci, sebab pada dasarnya air itu suci.

3. Keragu-raguan yang tidak diketahui asalnya. Misalnya seseorang bekerja dengan orang yang modalnya sebagian besar haram. Dan tidak dapat dibedakan antara modal yang haram dan yang halal. Maka keadaan yang seperti ini diperbolehkan jual beli karena dimungkinkan modalnya halal dan belum jelas keharaman modal tersebut, namun dikhawatirkan karena hukumnya makruh.[11]

D. Cabang Qâidah: اَلْيَقِيْنُ لَا يُزَالُ بِالشَّكِّ

Dari *qâ'idah* pokok ini, kemudian para fuqha merumuskan beberapa *qâ'idah* cabang sebagai *qâ'idah* turunannya antara lain:

1. اَلْاَصْلُ بَقَاءُ مَاكَانَ عَلَى مَاكَانَ

Artinya: *"Menurut hukum asal, sesuatu hukum itu dilihat (dihukumi) menurut keberadaan awalnya secara apa adanya"*

Sesuatu yang sudah ada secara apa adanya pada masa yang telah lewat, maka hukum pada masa berikutnya disesuaikan atau disamakan dengan keberadaaanya yang semula itu. *Qâ'idah* ini dalam term ulama ushul disebut *al-istishab*.

Dalam kitab al-Muhtar, sebagian Hanafiyah menambahkan *qâ'idah* ini dengan redaksi:

حَتَّى يَقُوْمَ الدَّلِيْلُ عَلَى خِلَافِهِ

Artinya: "Sampai adanya dalil (bukti/petunjuk) yang menggugurkannya".

Dikarenakan hukum asal itu apabila berhadapan dengan dalil yang menentangnya, maka hukum asal menjadi gugur.[12]

Contoh: Apabila seorang hakim menghadapi perkara yang terjadi karena suatu perselisihan antara seorang debitur dan kreditur, dimana debitur mengatakan bahwa ia telah melunasi hutangnya kepada kreditur, namun kreditur menolak perkataan debitur tersebut, yang dikuatkan dengan sumpah. Maka berdasarkan *qâ'idah* ini, seorang hakim harus menetapakan bahwa hutang tersebut belum lunas. Sebab yang demikian inilah yang telah diyakini akan adanya. Keputusan ini

[11]Muchlis Usman, *Qa'idah-Qa'idah Ushuliyah dan Fiqhiyah*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), h. 122-123.

[12] Abbas, *Qawaid*.., h. 45.

dapat berubah manakala ada bukti-bukti *(novum)* baru yang mengatakan bahwa hutang tersebut telah lunas.[13]

2. اَلْاَصْلُ بَرَاءَةُ الذِّمَةِ

Artinya: *"Secara hukum asal seseorang itu terbebas dari segala tanggungan".*

Secara etimologi, a*l-dzimmah* adalah janji, sedangkan menurut istilah adalah suatu sifat yang menjadikan seseorang menerima kewajiban.[14]

Secara eksplisit, *qâ'idah* menuntut adanya pembuktian kepada yang menggugat, karena dia menggugat sesuatu yang berbeda dengan hukum asalnya. Apabila berselisih penggugat dan tergugat tentang harta yang dirampas atau dirusakkan, maka perkataan yang diterima adalah perkataan orang yang harus membayar karena menurut hukum asal, dia harus dibebaskan dari membayar harga tambahan.[15]

Contoh: Jika seseorang merusak harta milik orang lain, kemudian keduanya berselisih mengenai besarnya harta yang rusak. Misalnya, pemilik harta mengatkan bahwa kerugian yang ia derita akibat kerusakan tersebut adalah Rp. 25.000, sedangkan orang yang merusakkan *(mutlif)* mengatakan bahwa harta yang ia rusak hanya seharga Rp. 20.000, maka dalam kasus ini yang dimenangkan adalah *mutlif* dengan sumpahnya, karena ia mengingkari besarnya tanggungan dan hanya mengakui kecilnya tanggungan. Dengan demikian, secara hukum asal seseorang itu terbebas dari tanggungan sama sekali, atau terbebas dari besarnya tanggungan.[16]

3. اَلْاَصْلُ فِي الصِّفَاتِ الْعَارِضِهِ اَلْعَدَمُ

Artinya: *Menurut hukum asal, hukum yang baru datang adalah tidak ada*

Maksud kalimat (الصفات العارضه) adalah sifat yang tidak terdapat pada asalnya, atau sifat yang datang kemudian. Dengan demikian, dalam suatu perkara apabila terdapat keraguan karena datangnya sifat seperti di atas, maka ditetapkan hukumnya seperti sediakala, yakni sifat-sifat itu dianggap tidak pernah ada.[17]

---

[13] Musbikin, *Qawaid*.., h. 54.

[14] Abbas, *Qawaid*.., h. 62.

[15]Teungku Muhammad Hasbi Ash Shiddiqiy, *Falsafah Hukum Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001) h. 462.

[16] Abbas, *Qawaid*.., h. 62-63

[17] Musbikin, *Qawaid*.., h. 56.

Sedangkan al-Suyuthi dan Ibnu Nujaim menulis *qâ'idah* ini dengan lebih ringkas : اَلْأَصْلُ الْعَدَمُ :*"Asal dari segala hukum adalah tidak adanya beban".*

Qâ'idah ini menunjukan bahwa hukum Islam itu pada dasarnya tidak menyulitkan dan memberatkan kepada umatnya. Hal ini berdasarkan dalil-dalil nash sebagai berikut:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

Artinya:"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. (Q.S. Al Baqarah: 286)

Contoh: Apabila terjadi persengketaan antara penjual dan pembeli tentang *aib* (cacat) barang yang dijualbelikan, maka yang dianggap adalah perkataan si penjual, karena pada asalnya cacat itu tidak ada. Ada pula ulama yang menyatakan, karena hukum asalnya adalah akad jualbeli telah terjadi. Sudah tentu ada pengecualian, yaitu apabila si pembeli bisa memberikan bukti yang meyakinkan bahwa cacat barang itu telah ada ketika barang tersebut masih ada di tangan penjual.[18]

4. مَنْ شَكَّ اَفَعَلَ شَيْئًا اَمْ لَا فَالْاَصْلُ اَنَّهُ لَمْ يَفْعَلْهُ

Artinya: *"Barangsiapa yang ragu-ragu apakah ia sudah mengerjakan sesuatu atau belum, maka menurut asalnya ia dianggap tidak melakukannya".*

Maksudnya adalah apabila seseorang itu ragu-ragu; apakah ia sudah mengerjakan pekerjaan itu atau belum, maka berdasarkan *qâ'idah* ini orang tersebut dianggap belum mengerjakan pekerjaan tersebut.

Contoh: Apabila seseorang ragu-ragu apakah ia sudah berwudhu atau belum, maka yang dimenangkan adalah bahwa ia belum berwudhu. Sebab belum berwudhu merupakan hukum asal, yakni manusia itu pada dasarnya lepas bebas, sedangkan berwudhu salah satu bentuk beban.[19]

5. مَنْ تَيَقَّنَ الْفِعْلَ وَشَكَّ فِي الْقَلِيْلِ اَوِ الْكَثِيْرِ حُمِلَ عَلَى الْقَلِيْلِ لِاَنَّهُ الْمُتَيَقِّنُ

Artinya: *Barangsiapa yang yakin melakukan pekerjaan tetapi ragu-ragu tentang sedikit banyaknya perbuatan, maka yang dianggap adalah yang sedikit karena hal itu yang meyakinkan.*

Sebenarnya *qâ'idah* ini serupa dengan *qâ'idah* yang ditjelaskan sebelumnya, hanya saja *qâ'idah* ini terjadi pada perbuatan yang sedang

---

[18] H. A. Djajuli, *Qa'idah-Qa'idah* Fiqh, (Jakarta: Kencana, 2007), Cet. II, hal. 50

[19] Imam Musbikin, *Qawaid Fiqhiyah*, (Jakarta:PT. Raja Grafindo Persada, 2001) hal.63

dilaksanakan dan ditekankan pada keragu-raguan tentang sedikit banyaknya. Sedangkan *qâ'idah* sebelumnya ditekankan pada belum atau tidak dan sesudahnya pekerjaan itu dilaksanakan.

Contoh, misalnya seseorang yang ragu terhadap jumlah raka'at dalam shalat, apakah ia telah melakukan tiga rakaat atau empat rakaat, maka yang dianggap adalah yang tiga rakaat, karena tiga itu yang yakin, sedangkan yang empat belum tentu, dan untuk mencapai jumlah empat raka'at, maka harus melewati tiga raka'at terlebih dahulu, sehingga tiga merupakan yang yakin.[20]

6. اَلْاَصْلُ فِى الْحَادِثِ تَقْدِيْرُهُ بِاَقْرَبِ زَمَنِهِ

Artinya: *"Pada dasarnya setiap peristiwa penetapannya menurut masa yang terdekat".*

Qâ'idah ini menunjukkan bahwa apabila ditemukan sesuatu keraguan, maka penetapannya ditentukan berdasarkan waktu yang terdekat dari peristiwa tersebut, yaitu pada waktu diketahuinya.

Contoh: Seseorang berwudhu dengan air sumur, kemudian ia shalat, setelah shalat ia melihat bangkai tikus dalam air sumur tersebut, maka ia tidak wajib mengganti (meng-*qadha*) shalatnya, kecuali ia yakin bahwa shalatnya tidak sah karena wudhunya dengan air najis.[21]

7. اَلْاَصْلُ فِى الْكَلَامِ اَلْحَقِيْقَةُ

Artinya: *"Hukum asal itu dalam memahami kalimat adalah makma hakikat".*

Qâ'idah ini menjelaskan maksud bahwa dalam suatu kalimat harus diartikan kepada arti yang yang sebenarnya, sebagaimana yang dimaksud oleh pengertiannya secara hakiki.

Contoh: Apabila ada seseorang yang mengatakan : *"Aku akan mewakafkan atau akan mewariskan sebagian hartaku ini buat anak si Ahmad"*. Maka dalam hal ini perkataan *"anak"* harus diartikan anak dalam arti yang sebenarnya, bukan berarti cucu dan sebagainya.[22]

8. اَلْاَصْلُ فِى الْاَشْيَاءِ اَلْاِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيْلُ عَلَى التَّحْرِيْمِ

Artinya: *"Hukum asal sesuatu adalah kebolehan, sehingga terdapat bukti yang mengharamkannya".*

Qâ'idah ini dirumuskan oleh Imam Syafi'i, sedangkan rumusan sebaliknya dikemukakan Imam Abu Hanifah sebagai berikut:

---

[20]Muchlis Usman, *Qa'idah..*, h. 117-118

[21]*Ibid.*

[22] Musbikin, *Qawaid..*, h. 64-65.

اَلْاَصْلُ فِى الْاَشْيَاءِ اَلتَّحْرِيْمُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيْلُ عَلَى الْاِبَاحَةِ

Artinya: "Hukum asal sesuatu adalah keharaman, sehingga terdapat bukti yang memperbolehkannya".

Berdasarkan rumusan ini, para fuqha sepakat bahwa *qâ'idah* yang lebih absah adalah *qâ'idah* yang dirumuskan Imam Syafi'i, karena *qâ'idah* tesebut sesuai dengan nilai filosofis *tasyri'* Islam, yakni tidak memberatkan..Walaupun kedua rumusan *qâ'idah* ini bertentangan, namun dapat dikompromikan antar keduanya, yakni dengan meletakan dan menggunakan *qâ'idah* tersebut sesuai dengan proporsinya. *Qâ'idah* pertama lebih tepat digunakan untuk masalah *mu'amalah* dan masalah keduniaan, sedangkan *qâ'idah* kedua digunakan untuk masalah ibadah.[23]

9. اِنَّ مَا ثَبَتَ بِيَقِيْنٍ لَايُرْتَفَعُ اِلَّا بِيَقِيْنٍ

Artinya: *"Sesungguhnya sesuatu yang berdasarkan keyakinan, tidak dapat dihilangkan kecuali dengan yang yakin pula".*

Contoh: Misalnya dalam shalat berjama'ah, imam bingung apakah shalat Ashar sudah tiga rakaat atau empat rakaat, kemudian ia meyakinkan tiga rakaat sehingga ia berdiri, namun makmum memperingatkan dengan bacaan *"Subhanallah"* berarti bilangan rakaatnya sudah empat rakaat.[24]

10. لَا عِبْرَةَ بِالظَّنِّ الْبَيِّنِ خَطَؤُهُ

Artinya: *"Tidak dapat diterima/diperhitungkan sesuatu yang didasarkan pada zhan yang jelas salahnya".*

Adapun yang dimaksud dengan *qâ'idah* ini adalah ketetapan hukum yang didasarkan kepada *zhan* yang secara jelas terdapat kesalahan padanya, maka hukum tersebut tidak berlaku atau batal.

Contoh: Apabila seorang debitur telah melunasi hutangnya, kemudian wakilnya atau penanggungnya juga melunasi hutang itu, sebab ia menyangka, bahwa hutang tersebut belum dilunasi, maka penangggung yang melunasi hutang tersebut boleh meminta kembali uang yang dibayarkannya.[25]

---

[23] Usman, *Qa'idah..*, h. 119-120.

[24] *Ibid.*, h.118

[25] Musbikin, *Qawaid..*, h. 65.

E. Kesimpulan

Berdasarkan penjelasan tentang *qa'idah* ini, maka dapat dirumuskan bahwa keyakinan dapat diartikan sebagai suatu kepastian atau dugaan yang kuat terhadap sesuatu hal yang dikerjakan, dan keraguan hanya semata-mata kebimbangan tentang apakah dugaannya sama kuat atau ada yang lebih kuat.

Dengan demikian, maka suatu perkara yang diyakini telah terjadi tidak bisa dihilangkan kecuali dengan dalil yang pasti dan meyakinkan. Dengan kata lain, tidak bisa dihilangkan hanya dengan sebuah keraguan. Demikian pula sebaliknya, suatu perkara yang diyakini belum terjadi maka tidak bisa dihukumi telah terjadi kecuali dengan dalil yang meyakinkan pula.

Keyakinan dan keraguan merupakan dua hal yang berbeda, bahkan bisa dikatakan saling berlawanan. Hanya saja, besarnya keyakinan dan keraguan akan bervariasi tergantung kuat dan lemah tarikan yang satu dengan yang lain.

Basis argumentasi akal bagi kaidah keyakinan dan keraguan adalah bahwa keyakinan lebih kuat daripada keraguan, karena dalam keyakinan terdapat hukum *qath'i* yang meyakinkan. Atas dasar petimbangan inilah, maka bisa dikatakan bahwa keyakinan tidak boleh dirusak atau digudurkan oleh keraguan. □

BAB IX

QÂ'IDAH TENTANG KONDISI YANG MENYULITKAN DAN QÂ'IDAH CABANGNYA

A. Pendahuluan

Dalam literatur fiqh dan ushul fiqh, konsep *masyaqqah* dan *rukhshah* banyak dibicarakan dalam konteks *"al-taisir, rukhshah dan takhfif"* (memudahkan, kelonggaran dan keringanan). Persoalan *masyaqqah* (kesulitan) dalam melakukan hukum syari'ah dan persoalan *rukhshah* sebagai bentuk keringanan hukum karena adanya keuzuran yang dibenarkan syari'at. Dengan demikian, *masyaqqah* adalah kesukaran yang timbul dalam mengerjakan sesuatu perbuatan, di luar dari kebiasaan, hal inilahyang menimbulkan hukum *rukhshah.*

Secara eksplisit, Islam adalah ajaran yang mengandung kemudahan dalam pelaksanaanya, sehingga setiap kesulitan yang timbul harus dieliminir. Dengan demikian, peniadaan kesulitan dalam Islam merupakan bentuk aspresiasi syari'at. Dari sini dapat ditarik benang merah bahwa formulasi hokum, baik dalam ibadah ritual maupun sosial telah dimodifikasi dalam bentuk format yang mudah, fleksibel dengan memperhatikan kemaslahatan bagi manusia.

Hal sebagaimna ditegaskan secara eksplisit oleh ayat al-Qur;an berikut ini:

يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُخَفَّفَ عَنْكُمْ

Artinya: "Allah mencintai kemudahan bagi kaum sekalian". (Q.S.al-Nisa:28)

Dimensi lain dari kemudahan (*takhfif*) yang tersirat pada ayat tersebut merupakan upaya Islam untuk memberi kebaikan, keringanan, dan keutamaan kepada manusia. Pada dasarnya, kemudahan adalah sebuah kodifikasi hukum yang diberikan syari'at bagi *mukallaf* yang mengalami kesulitan dalam melaksanakan *taklif* yang dibebankan kepadanya. Dengan kata lain, *rukhshah* adalah sebuah formulasi hukum yang telah berubah dari bentuk asalnya (*'azimah*), karena mempertimbangkan obyek hukum, situasi, kondisi, dan tempat tertentu.

Bisa pula dimaknai sebagai diperbolehkannya sesuatu yang asalnya dilarang, beserta wujudnya dalil yang melarang. Sebaliknya, jika formulasi hukum syari'at tidak mengalami perubahan, maka ia dinamakan *'azimah*. Atau dapat dikatakan, *'azimah* adalah suatu formulasi hukum-hukum dasar syari'at yang bersifat umum dan tidak terbatas pada obyek, situasi, kondisi, dan orang tertentu. Singkatnya, 'azimah adalah bentuk kerangka hukum dasar (fundamental) yang belum mengalami perubahan, kodifikasi, reformasi, reformulasi, maupun reduksi.

Singkatnya, apabila hukum syari'at masih bersifat umum, seperti apa adanya, maka dinamakan *'azimah*. Sedangkan apabila hokum itu telah mengalami perubahan bentuk dengan beberapa syarat tertentu, maka ia dinamakan *rukhshah*.

B. Pengertian *Qâ'idah*

Kata *masyaqqah* (kesukaran) menurut asal-usul bahasanya berarti keletihan (*al-juhd*), kepayahan (al-*'inā'*), dan kesempitan (*asy-syiddah*). Seperti uacapan: شَقَّ عَلَيْهِ ٱلأَمْرُ شَقًّا وَمَشَقَّةً apabila sesuatu tersebut sangat melelahkan atau menyulitkan.[1] ementara, kata *jalb al-syai'* berarti menggiring dan mendatangkan sesuatu dari satu tempat ke tempat lainnya. Sedangkan kata *al-taisir* berarti kemudahan dalam suatu pekerjaan, tidak memaksakan diri, dan tidak memberatkan fisik.[2]

Sedangkan secara terminologi *masyaqqah* adalah hukum-hukum yang dalam penerapannya menimbulkan kesulitan dan kesukaran bagi *mukkallaf* (subjek hukum), sehingga syari'ah meringankannya suapaya *mukkallaf* mampu melaksanakannya tanpa kesulitan dan kesukaran.[3] Oleh karenya, jika ditemukan kesulitan dalam pelaksanaan hukum, maka ia menjadi penyebab *syar'i* yang dibenarkan untuk mempermudah, meringankan, dan menghilangkan kesukaran dari subjek hukum dalam pelaksanaan pembebanan hukum.

Dengan penerapan qaidah *al-masyaqqah* ini, maka diharapkan syari'ah Islam dapat dilaksanakan oleh *mukallaf* kapan dan di mana saja dengan baik dan konstan, yakni dengan memberikan kelonggaran atau keringanan ketika seorang *mukallaf* mengalami kesukaran dan

---

[1] Ibnu Mandzur, *Lisān al-'Ārab* Juz. XIV (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), h. 438. Lihat juga, Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam Jilid IV* (Cet.I; Jakarta: PT.Ichtiar Baru van Hoeve, 2001), h. 1149-1150.

[2] Manzhur, Lisan.., Juz V., h. 259.

[3] Muhammad Sidqi Ibnu Ahmad al-Burnu, *Al-Wajiz fi Idhah al-Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyat* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1983), h, 130.

kesempitan dalam pelaksanaanya.[4] Dalam hukum Islam, *masyaqqah* dijadikan hukum bagi dispensasi dan kemudahan syar'at, sehingga mempunyai implikasi nyata dalam penetapan hukum dan fatwa.

Berkaitan dengan hal ini, menurut al-Burnu bahwa ketentuan *masyaqqah* terjadi ketika *masyaqqah* itu melebihi batas kemampuan manusia. Oleh karenanya *masyaqqah* yang keluar dari kebiasaan manusia, maka wajib baginya untuk mengambil *rukhshah*, karen untuk menjaga eksistensi dirinya.[5]

Selanjutnya mengenai rasionalisasi kemudahan (*al-taisir*) dalam ajaran Islam, maka hal ini terdapat dalam kandungan *mashlahah* pada syari'at Islam yang ditetapkan Allah SWT. Sebagai *musyarri'*, Allah memiliki otoritas kekuasaan penuh, dengan kekuasaan-Nya, Allah mampu menundukkan ketaatan manusia untuk mengabdi kepada-Nya. Agar dalam realisasi penghambaan tersebut tidak terjadi kekeliruan, maka Allah membuat aturan-aturan khusus yang disebut sebagai Syariah demi kemaslahatan manusia itu sendiri. Tentunya pelaksaan syariah itu disesuaikan dengan tingkat kemampuan dan potensi yang dimiliki seorang hamba, karena pada dasarnya syariah itu bukan untuk kepentingan Tuhan, melainkan untuk kepentingan manusia sendiri.[6]

Namun tidak semua keharusan itu dapat dilakukan manusia, mengingat potensi atau kemampuan yang dimiliki manusia berbeda-beda. Dalam kondisi semacam ini, Allah SWT memberikan hukum *rukhshah*, yakni kemudahan-kemudahan tertentu dalam kondisi tertentu pula, sehingga dapat dikatakan bahwa keharusan untuk melakukan '*azimah* seimbang dengan kebolehan melakukan kemudahan (*rukhshah*).[7]

C. Dasar Hukum

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِيْ الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ

Artinya: "Dan Dia (Tuhan) tidak menjadikan untuk kamu dalam agama sedikit kesempitan pun". (QS. Al-Haj: 78)

لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا

---

[4] Jalaludin al-Suyuthi, *al-Asybah wa an-Nazdair* (Beirut: al-Maktabah al-'Asy'ariyah, 2003), h. 80. Lihat juga: Al-Syatiby, *al-Muwafaqat*, (Mesir: al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 2006), jilid 2, h. 123.

[5] Al Burnu, *al-Wajiz*.., h. 134.

[6] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah Istinbath Hukum Islam*,(Jakarta: Raja Grapindo Persada, 2002), h. 124.

[7] Wahbah al-Zuhaili,…., h. 40.

Artinya: "Allah tidak membebani seseorang, melainkan sesuai dengan kesanggupannya". (QS. AL-Baqarah: 286)

يُرِيْدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Artinya: "Allah menghendaki kelonggaran bagimu dan tidak menghendaki kesempitan bagimu". (QS. AL-Baqarah: 185)

Hadits-hadits Nabi SAW.:

اَلدِّيْنُ يُسْرٌ وَلَنْ يُغَالِبُ الدِّيْنَ أَحَدٌ اِلاَّ غَلَبَهُ

Artinya: "Agama (Islam) itu mudah. Tiada seorang pun yang akan bisa mengalahkan/menguasai agama, bahkan agamalah yang mengalahkan ia". (HR. Baihaqi dari Abu Hurairah ra).

Hadits lain yang semakna dengan ini adalah:

اَلدِّيْنُ يُسْرٌ أَحَبُ الدِّيْنَ إِلَى اللهِ الْحَنِيْفِيَّةُ السَّمْحَهُ

Artinya: "Agama itu adalah mudah. Agama yang disenangi Allah yang benar dan mudah". (HR. Bukhari dari Abu Hurairah)

بِعثْتُ بِالحَنَفِيَّةِ السَّمْحَةِ

" Aku diutus dengan agama yang lurus dan penuh toleransi".

يَسِرُوْا وَلَا تُعَسِّرُوْا

Artinya: "Mudahkanlah dan janganlah mempersukar". (HR. Bukhari dari Anas)

اِنَّ اللهَ أَرَادَ بِهَذَا الأُمَّةِ اْليُسْرُ وَلمَ يُرِدْ بِهِمُ الْعُسْرَ

Artinya: "Sesungguhnya Allah menghendaki kemudahan dengan umat ini dan tidaklah menhendaki kesukaran dengan mereka".

D. Klasifikasi Masyaqqah dan Rukhshah

Sebagaimana sudah dijelaskan sebelumnya bahwa *masyaqqah* adalah kesulitan-kesulitan yang dihadapi oleh setiap manusia dalam pelaksanaan syariat Islam. Hal ini terjadi karena beberapa sebab, seperti sakit, *safar*, terpaksa, lupa, dan penyebab umum kesulitan lainnya. Penyebab ini berbeda-beda antara satu orang dengan orang lainnya atau satu masyarakat dengan masyarakat lainnya, dengan kata lain

bahwa kesulitan terjadi pada waktu dan tempat tertentu tidak secara umum.

Para fuqaha membagi *masyaqqah* menjadi beberapa tingkatan sesuai dengan ukuran tingkat kesulitannya sebagai berikut:

1. *Al-Masyaqqah al-'Azhimah* (kesukaran yang sangat berat), seperti kekhawatiran akan hilangnya jiwa dan/atau rusaknya anggota badan. Hilangnya jiwa dan/atau anggota badan menyebabkan kita tidak bisa melakasanakan ibadah dengan sempurna. Kesukaran semacam ini membawa kemudahan.
2. *Al-Masyaqqah al-Mutawasithah* (kesukaran yang pertengahan, tidak sangat berat juga tidak sangat ringan). Kesukaransemacam ini harus dipertimbangkan, apabila lebih dekat kepada kesukaranyang sangat berat, maka ada kemudahan di situ. Apabila lebih dekat kepada kesukaranyang ringan, maka kemudahan di situ. Hal ini tergantung kondisi seseorang dengan berbagai pertimbangan.
3. *Al-Masyaqqah al-Khafifah* (kesukaran yang ringan), seperti terasa lapar waktu puasa, malas naik haji padahal sudah dikategorikan mampu, dan lain sebagainya. Kesukaran *(masyaqqah)* semacam ini bisa ditanggulangi dengan mudah dengan cara sabar dalam melaksanakan ibadah. Alasannya, kemaslahatan dunia dan akhirat, taat kepada perintah Allah lebih utama daripada kesukaran *(masyaqqah)* yang ringan ini, apalagi *masyaqqah* ini bisa ditanggulangi.[8]

Berdasarkan ketiga jenis *masyaqqah* tersebut, maka pada jenis pertama dan kedua *mukallaf* diberikan keringanan dalam pelaksanaannya. Sementara pada jenis ketiga bisa dilakukan pertimbangan apakah bisa mendapatkan keringanan atau tidak dalam pelaksanaan suatu ibadah. Semuanya dikembalikan kepada akibat dari keadaan *masyaqqah* tersebut.

Masyaqqah atau kesulitan yang dimaksud dalam Qâ'idah ini adalah yang sudah melewati batas kebiasaan,[9] dan kesulitan tersebut tidak bertentangan dengan nash syariat dan tidak pula lari dari kewajiban syariat sepert jihad, pedihnya *hudud*, hukuman bagi pezina zina, para pembuat kerusakan dan lain sebagainya. Untuk hal-hal yang demikian itu tidak berlaku keringanan.[10]

---

[8]A. Djazuli, *Qâ'idah-Qâ'idah Fikih: Qâ'idah-Qâ'idah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis*, (Jakarta: Kencana, 2007), h. 58.

[9] Izzat Ubaid al-Di'as, *al-Qawaid al-Fiqhiyah Ma'a as-Syarh al-Mujaz*, (Beirut:Dar at-Tirmidzi, 1989), cet. 3, h. 40.

[10] Ahmad bin Syaikh Muhammad az-Zarqa, *Syarh al-Qawaid al-Fiqhiyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989), cet. 2, h. 157.

Sementara Wahbah al-Zuhail,[11] mengklasifikasikan *masyaqqah* ke dalam dua bagian yaitu: *masyaqqah Mu'tadah dan masyaqqah ghairu mu'tadah.*

Masyaqqah mu'tadah adalah kesulitan yang alami, dimana manusia mampu mencari jalan keluarnya sehingga ia belum masuk pada keterpaksaan. Karena itu Ibnu Abdus Salam mengatakan bahwa kesulitan semacam ini tidak mengugurkan ibadah dan ketaatan juga tidak meringankan, karena hal itu diberi keringanan berarti akan mengurangi kemaslahatan syariah itu sendiri. Sedangkan Ibnu Qayyim menyatakan bahwa bila kesulitan berkaitan dengan kepayahan, maka kemaslahatan dunia akhirat dapat mengikuti kadar kepayahan itu.[12]

Masyaqqah ghairu mu'tadah adalah kesulitan yang tidak pada kebiasaan, dimana manusia tidak mampu memikul kesulitan itu, karena jika dia melakukannya niscaya akan merusak diri dan memberatkan kehidupannya, dan kesulitan-kesulitan itu dapat diukur oleh kriteria akal sehat, syariat sendiri serta kepentingan yang dicapainya. Kesulitan ini diperbolehkan menggunakan dispensasi (*rukhshah*). Seperti wanita yang selalu *istihadlah*, maka wudhunya cukup untuk shalat wajib serta untuk shalat sunah yang lainnya tidak diwajibkan, dan diperbolehkan shalat *khauf* bagi mereka yang sedang berperang, dan sebagainya.[13]

Sedangkan Imam Al-Suyuti membagi *masyaqah* yang mengakibatkan gugurnya suatu kewajiban dalam Islam ke dalam tiga jenis, yaitu:

1. *Masyaqqah* yang sangat berat dan umumnya sulit ditanggung (*a'la*). Seperti rasa khawatir akan keselamatan jiwa, harta, keturunan, organ tubuh, dan hal-hal mendasar lainnya. Pada taraf inilah syari'at memberlakukan keringanan hukum (rukhshah). Sebab, pemeliharaan jiwa dan raga untuk menjalankan kewajiban-kewajiban syari'at lebih diutamakan dari pada tidak melakukan sama sekali. Artinya, jika umat Islam masih 'dipaksa' melaksanakan kewajiban yang sebenarnya sudah tidak mampu dikerjakan, maka akan berakibat fatal pada keselamatan jiwa maupun raganya. Hal ini tentu akan membuat kewajiban itu sendiri menjadi terbengkalai. Dengan diberlakukannya rukhshah, maka kewajiban tersebut tetap bisa terlaksana.

---

[11] Wahbah al-Zuhaili, *Nazhariyat al-Dharuriyat al-Syar'iyyah*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1982), h. 201-202.

[12] *Ibid.*, h. 196-197.

[13] *Ibid., h.* 199-200.

2. *Masyaqqah* yang sangat ringan (*adna*). Seperti pegal-pegal, pilek, pusing, dan lain sebagainya. Pada strata ini, tidak ada sama sekali legitimasi syari'at untuk memberi rukhshah. Sebab kemaslahat-an ibadah masih lebih penting dari pada menghindari mafsadah (kerusakan) yang timbul dari masyaqqah kategori ini. Artinya, timbulnya *mafsadah* dari hal-hal seperti ini masih sangat minim, sehingga kemaslahatan ibadah (baca: pahala akhirat) yang nyata-nyata punya nilai lebih besar harus lebih diutamakan.
3. *Masyaqqah* pertengahan (*al-mutawassthah*) yang berada pada titik interval di antara dua bagian sebelumnya. Jenis *masyaqqah* yang terakhir ini bisa mendapat rukhshah, jika telah mendekati kadar masyaqqah pada urutan yang tertinggi (*a'la*). Dan sebaliknya apabila lebih dekat pada kategori *masyaqqah* yang paling ringan (*adna*) maka ia tidak dapat menyebabkan *rukhshah*.

Dalam catatan akhirnya, al-Suyuthi menandaskan bahwa tidak ada ukuran pasti pada jenis *masyaqqah* yang mutawassithah ini. Satu-satunya cara mengetahuinya adalah melalui metode analisa-kualitatif (taqribi; mendekatkan). *Masyaqqah*. adalah sesuatu yang bersifat individual, abstrak dan relatif, dalam arti ukuran dan batasannya sangat sulit dibedakan (kadang si A merasa berat mengerjakan, tapi si B tidak, padahal pekerjaannya sama). Hal ini terjadi pada jenis masyaqqah mutawassithah. Karena itulah fuqaha mengajukan solusi metodologis berupa *taqribi* guna mengukur beragam jenis *masyaqqah* yang bisa memperoleh keringanan hukum.

Secara umum, *taqribi* dimaknai sebagai upaya pengukuran kadar *masyaqqah* apakah telah melewati batas minimal atau tidak. Jika kadar *masyaqqah* masih dalam taraf terendah (*adna*), maka tidak ada pemberlakuan *rukhshah*. Tapi jika telah melampaui taraf terendah, baik telah mencapai kategori mutawassithah ataupun sampai level tertinggi *(a'la*), maka ia akan mendapat *rukhshah*.

Setiap ibadah pasti mengandung *masyaqqah* (sekurang-kurangnya dipandang dari segi bahwa ia adalah taklif atau tuntutan). Jika kadar *masyaqqah* yang normal semakin bertambah tingkat kesulitannya karena ada masalah-masalah tertentu, maka di titik ini dia telah berada pada tingkat *mutawassithah*. Seseorang yang sedang berpuasa misalnya, pasti mengalami *masyaqqah*, baik berupa lapar, haus, dan seterusnya. Jika puasa itu dilakukan dalam keadaan sakit, maka secara otomatis masyaqqah-nya bertambah, yakni masyaqqah berpuasa ditambah masyaqqah sakit. Nah, pada kondisi inilah *masyaqqah* itu telah melewati batas minimal (*adna*) sehingga bisa mendapatkan *rukhshah*.

Dalam literatur fiqh dan ushul fiqh, konsep *masyaqqah* dan *rukhshah* banyak dibicarakan dalam konteks *"al-taisir, rukhshah dan takhfif"* (memudahkan, kelonggaran dan keringanan). Persoalan *masyaqqah* (kesulitan) dalam melakukan hukum syari'ah dan persoalan *rukhshah* sebagai bentuk keringanan hukum karena adanya keuzuran yang dibenarkan syari'at. Dengan demikian, *masyaqqah* adalah kesukaran yang timbul dalam mengerjakan sesuatu perbuatan, di luar dari kebiasaan, dan hal inilahyang menimbulkan hukum *rukhshah.*

Secara etimologi, *rukhshah* adalah kemudahan atau dispensasi. Sedangkan secara terminologi memiliki dua makna yaitu: *pertama*, istilah terhadap sesuatu yang disyariatkan berkaitan dengan alasan hukum (*'illat*) yang menyertainya, yaitu kebolehan melakukan sesuatu yang tadinya diharamkan, karena ada *udzur* yang tidak dapat dihindari; dan *kedua*, sesuatu yang ditetapkan berdasarkan *uzur* para hamba Allah *Subhanahu Wata'ala.*[14].

Pengertian senada juga dikemukakan oleh Al-Amidi dengan mendefinisikannya sebagai hukum yang disyari'atkan oleh Allah dengan mempertimbangkan keuzuran manusia.[15] Sementara al-Ghazali menyatakan bahwa *masyaqqah* adalah suatu hukum yang sifatnya menyalahi dalil karena keuzuran. Lebih jauh, ia mengatakan bahwa "*Segala yang melampaui batasnya, bertukar kepada lawannya*". Oleh sebab itu perlu diadakan jalan untuk menghindari kesukaran dengan mengadakan pengecualian hukum.[16]

Sedangkan menurut al-Syatibi, *rukhshah* adalah suatu ungkapan yang digunakan secara khusus untuk merujuk kepada persoalan yang menurut kebiasaan mampu dilakukan, tetapi dalam kasus-kasus tertentu, ia telah keluar dari batas-batas kebiasaan tersebut, sehingga menyebabkan seorang mukallaf mengalami kesukaran untuk melaksanakannya.[17]

Berkaitan dengan konteks ini, maka dapat dirumuskan bahwa istilah *rukhshah* digunakan untuk menunjukkan perbedaan dengan *'azimah*, yaitu hukum asal yang ditetapkan sejak semula sebagai ketetapan yagn berlaku umum bagi setiap mukallaf dan berlaku untuk

---

[14]Al-Syarif Ali bin Muhammad al-Jurjani, Al-*Ta'rifat*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), h. 108.

[15] Saifuddin Abu al-Hasan al–Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, (Qahirah: Mu'assasah al-Halabi, 1985), Jilid 1, h. 68.

[16] Al-Gazali, *al-Mustashfa min Ilm Ushul*, Tahqiq Muhammad Sulaiman al-Asyqar, (Beirut: Al-Risalah, 1997), Jilid 1,h. 63.

[17]Abu Ishaq As-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, (Mesir: Al-Maktabah at-Tijariyah al-Kubra, 1992), jilid ke-2, h. 80

semua situasi dan kondisi, seperti wajibnya shalat, zakat dan sebagainya.[18]

Dari ungkapan-ungkapan tersebut, dapat dipahami bahwa *masyaqqah* adalah suatu bentuk kesulitan yang dialami *mukallaf* dalam melaksanakan suatu kewajiban, sehingga menyebabkan ia harus diberi jalan lain untuk itu. Sedangkan *rukhshah* adalah suatu sifat yang muncul dari berbagai kesulitan yang kemudian mendapat kemudahan dan kelapangan sehingga *mukallaf* mampu melaksanakan kewajibannya. Dengan demikian, tujuan utama dari konsep *masyaqqah* adalah untuk:

1. Menghindarkan umat Islam dari penyelewangan terhadap agama dan membenci *taklif* (beban syari'at); dan
2. Menjauhkan diri dari mengabaikan kewajiban dan tanggung jawab kepada Allah ketika dalam keadaan sibuk dengan persoalan duniawiah. Sementara itu *rukhshah* pada dasarnya merupakan suatu bukti bahwa Islam adalah syari;at yang fleksibel dan senantiasa memudahkan ummatnya melaksanakan kewajiban dan tanggung jawab.

Selanjutnya berkaitan dengan hukum *rukhshah*, para fuqaha mengklasifikasinya menjadi lima macam,[19] yaitu:

1. *Rukhshah* Wajib. Contohnya seseorang memakan daging babi karena sangat kelaparan atau meminum khamar, karena tenggorokannya tersumbat sampai ia tidak dapat bernafas. Babi dan khamar hukum asalnya adalah haram, tapi karena kondisi darurat, sekiranya ia tidak makan atau minum bisa menyebabkan kematian, maka dalam keadaan ini hukumnya bisa berubah menjadi wajib.
2. *Rukhshah* Sunnah. Misalnya, shalat qashar bagi seorang musafir yang telah melakukan perjalanan dua marhalah atau lebih; berbuka puasa bagi orang yang sakit atau musafir yang mengalami masyaqqah jika melaksanakan puasa, namun bagi musafir yang tidak mengalami masyaqqah tidak disunnahkan berbuka. Demikian juga disunnahkan melihat muka dan dua telapak tangan calon istri ketika meminang.[20]
3. *Rukhshah* Mubah. Contohnya akad transaksi *salam* (jual beli pesanan dengan uang panjar, uang yang terlebih dahulu

[18]Abdul Karim Zaidan, al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh, (Libanon: Mu'assasah al-Risalah,1993), h. 49.

[19] Al-Suyuthi, *al-Asybah*.., h. 171; Mubarok, *Qâ'idah Fiqih*.., h. 144-145.

[20] Abdul Haq, *Formulasi Nalar Fiqh: Telaah Qâ'idah Fiqh Konseptual*, buku satu, (Surabaya: Khalista, 2005), h. 182.

dibayarkan, sebelum ada barang), hukumnya asalnya tidak boleh, karena dianggap membeli barang yang tidak berwujud (*bai' al-ma'dum*), tetapi karena sangat dibutuhkan dan sudah menjadi '*urf*, maka hukumnya berubah menjadi mubah.

4. *Rukhshah Khilaf al-Aula* (lebih utama ditinggalkan). Contohnya, menjama' shalat dan berbuka puasa bagi seorang musafir yang tidak mengalami *masyaqqah* jika harus mengerjakannya. Begitu juga tayamum bagi orang yang telah mendapatkan air, tapi harus dibeli dengan nilai di atas harga standar, sementara dia mampu untuk membelinya. Semua contoh *rukhshah* tersebut lebih utama untuk tidak dikerjakan.
5. *Rukhshah* Makruh. Contohnya meng-*qashar* shalat dalam perjalanan yang belum mencapai dua *marhalah* (96 KM versi mazhab Syafi'i) atau tiga *marhalah* (142 KM versi mazhab Hanafi). Kemakruhan ini disebabkan oleh adanya ketentuan jarak tempuh dalam *safar* yang syarat mencapai dua sampai tiga *marhalah*.[21]

Selanjutnya menurut Imam Jalaluddin al-Suyuthi,[22] bahwa terdapat tujuh macam faktor yang menyebabkan terjadinya *masyaqqah*, sehingga menimbulkan *rukhshah*, yaitu:

1. Karena perjalanan (*al-Safar*). Misalnya, boleh qasar shalat, buka puasa, dan meninggalkan shalat jumat.
2. Karena sakit (*maradh*). Misalnya boleh tayammum ketika sulit memakai air, shalat fardu sambil duduk, berbuka puasa bulan ramadhan dengan kewajiban qadha setelah sehat, ditundanya pelaksanaan had sampai terpidana sembuh, wanita yang sedang menstruasi.
3. Karena terpaksa (*ikrah*) yang membahayakan kepada kelangsungan hidupnya. Setiap akad yang dilakukan dalam keadaan terpaksa, maka akad tersebut tidak sah seperti jual beli, gadai, sewa-menyewa, karena bertentangan dengan prinsip ridha (rela), merusak atau menghancurkan barang orang lain karena dipaksa.
4. Karena lupa (*nisyan*). Misalnya, seseorang lupa makan dan minum pada waktu puasa, lupa membayar utang tidak diberi sanksi, tetapi bukan pura-pura lupa.
5. Karena tidak tahu (*Jahl*). Misalnya, orang yang baru masuk Islam karena tidak tahu, kemudian makan makanan yang diharamkan, maka dia tidak dikenai sanksi.

---

[21] *Ibid.*, h. 183

[22] Al-Suyuthi, *al-Asybah..*, h. 55-57.

6. Karena kesulitan yang umum terjadi (*umum al-balwa*). Misalnya, kebolehan *bai al-Salam* (uangnya dulu, barangnya belum ada). Kebolehan dokter melihat kepada bukan mahramnya demi untuk mengobati, sekedar yang dibutuhkan dalam pengobatan. Percikan air dari tanah yang mengenai sarung untuk shalat.
7. Karena kurang mampu bertindak hukum (*naqsh*). Misalnya, anak kecil, orang gila, orang dalam keadaan mabuk. Dalam ilmu hukum, yang berhubungan dengan pelaku ini disebut unsur pemaaf, termasuk di dalamnya keadaan terpaksa atau dipaksa.

Selanjutnya para fuqaha merumuskan paling tidak tujuh macam bentuk keringanan (*rukhshah*) dalam *masyaqqah* antara lain:

1. *Takhfif isqath/rukhshah isqath*, yaitu keringanan dalam bentuk penghapusan seperti tidak wajib shalat bagi wanita yang sedang mentruasi atau nifas. Tidak wajib haji bagi yang tidak mampu (istitha'ah).
2. *Takhfif tanqish*, yaitu keringanan berupa pengurangan, seperti shalat Qasar dua rakaat yang asalnya empat rakaat.
3. *Takhfif ibdal*, yaitu keringanan berupa penggantian, seperti wudhu dan/atau mandi wajib diganti dengan tayammum, atau berdiri waktu shalat wajib diganti dengan duduk karena sakit.
4. *Takhfif taqdim*, yaitu keringanan dengan cara didahulukan, seperti jama' taqdim di Arafah; mendahulukan mengeluarkan zakat sebelum haul (batas waktu satu tahun); mendahulukan mengeluarkan zakat fitrah di bulan Ramadhan; jama' taqdim bagi yang sedang bepergian yang menimbulkan masyaqqah dalam perjalanannya.
5. *Takhfif ta'khir*, yaitu keringanan dengan cara diakhirkan, seperti shalat jama' ta'khir di Muzdalifah, qadha saum Ramadhan bagi yang sakit, jama' takhir bagi orang yang sedang dalam perjalanan yang menimbulkan masyaqqah dalam perjalanannya.
6. *Takhfif tarkhis*, yaitu keringanan karena rukhshah, seperti makan dan minum yang diharamkan dalam keadaan terpaksa, sebab bila tidak, bisa membawa kematian.
7. *Takhfif taghyir*, yaitu keringanan dalam bentuk berubahnya cara yang dilakukan, seperti shalat pada waktu *khauf* (takut), seperti waktu perang.[23]

[23] *bid.*, h. 59; lihat juga ibn Abdis Salam, *qawa'id* Ahkam

E. *Qawâ'id* Furu'iyyah (*Qâ'idah-Qâ'idah* Cabang)

Adapun Qâ'idah *Fiqhiyyah* sebagai turunan dari *qâ'idah* pokok tersebut[24] antara lain:

1) اِذَا ضَاقَ الأَمْرُ إِتَّسَعَ

"Apabila suatu perkara menjadi sempit maka hukumnya meluas"

Qâ'idah ini sesungguhnya yang tepat merupakan cabang dari *qâ'idah* kesempitan atau kesulitan, seperti boleh berbuka puasa pada bulan Ramadhan karena sakit atau bepergian jauh. Sakit dan bepergian jauh merupakan suatu kesempitan, maka hukumnya menjadi luas yaitu kebolehan berbuka. Akan tetapi, bila orang sakit itu sembuh kembali, maka hukum wajib melakukan puasa itu kembali pula.[25] Oleh karena itu muncul pula *qâ'idah* kedua:

اِذَا إِتَّسَعَ ضَاق

"Apabila suatu perkara menjadi meluas maka hukumnya menyempit"

Qâ'idah ini juga dimaksud untuk tidak meringankan yang sudah ringan. Oleh karena itu *qâ'idah* ini digabungkan menjadi satu, yaitu:

اِذَا ضَاقَ اْلأَمْرُ إِتَّسَعَ وَاِذَا إِتَّسَعَ ضَاقَ

"Apabila suatu perkara menjadi sempit maka hukumnya meluas dan apabila suatu perkara menjadi meluas maka hukumnya menyempit."[26]

Qâ'idah ini juga menunjukkan fleksibilitas hukum Islam yang bisa diterapkan secara tepat pada setiap keadaan. Semakna dengan *qâ'idah* tersebut ada dua *qâ'idah* lain, yaitu:

كُلُّ مَا تَجَاوَزَ عَنْ حَدِّهِ إِنْعَكَسَ إِلَى ضِدِّهِ

"Setiap yang melampaui batas maka hukumnya berbalik kepada yang sebaliknya"

مَا جَازَ لِعُذْرٍ بَطَلَ بِزَوَالِهِ

"Apa yang dibolehkan karena uzur (halangan) maka batal (tidak dibolehkan lagi) dengan hilangnya halangan tadi"

---

[24] Djazuli, *Qâ'idah*..., h. 61-65.

[25] Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), Cet.IV, h. 453.

[26] Al-Zuhaili, *Nazhariyat* .., h. 221.

Contoh penerapannya, seperti wanita yang sedang menstruasi dilarang shalat dan puasa. Larangan tersebut menjadi hilang bila menstruasinya berhenti. Kewajiban melaksanakan shalat fardhu dan puasa ramadhan kembali lagi dan boleh melakanakan shalat sunnah dan puasa sunnah.

2) اِذَا تَعَذَّرَ الأَصْلُ يُصَارُ إِلَى البَدَلِ

"*Apabila yang asli sukar dikerjakan maka berpindah kepada penggantiannya*"

Contohnya: tayammum sebagai pengganti wudhu. Seseorang yang *menggashab* harta orang lain, wajib mengembalikan harta aslinya. Apabila harta tersebut telah rusak atau hilang sehingga tidak mungkin dikembalikan kepada pemiliknya, maka dia wajib menggantinya dengan harganya. Demikian juga halnya dengan orang yang meminjam buku misalnya, kemudian buku itu hilang, maka ia wajib penggantinya buku yang sama baik judul, penerbit, maupun cetakannya, atau diganti dengan harga buku tersebut sesuai dengan harga di pasaran.

Dalam fiqh siyasah, *qâ'idah* di atas banyak diterapkan terutama dalam hal yang berhubungan dengan tugas-tugas kepemimpinan. Misalnya, ada istilah PJMT (pejabat yang melaksanakan tugas), karena pejabat yang sesungguhnya berhalangan, maka diganti oleh petugas lain sebagai penggantinya.

3) مَا لَا يُمْكِنْ الَتحَرُزْ مِنْهُ مَعْفُوْا عَنْهُ

"*Apa yang tidak mungkin menjaganya (menghindarkannya), maka hal itu dimaafkan*".

Contohnya: pada waktu sedang berpuasa, seseorang berkumur-kumur, maka tidak mungkin terhindar dari rasa air di mulut atau masih ada sisa-sisa. Darah pada pakaian yang sulit dibersihkan dengan cucian. Kedua hal tersebut dimaafkan.

4) الرُخْصَ لَا تُنَاطُ بِالْمَعَصِى

"*Keringanan itu tidak dikaitkan dengan kemaksiatan*"[27]

Qâ'idah ini digunakan untuk menjaga agar keringanan-keringanan di dalam hukum tidak disalahgunakan untuk melakukan maksiat. Seperti: orang bepergian dengan tujuan melakukan maksiat, misalnya, untuk membunuh orang atau untuk berjudi atau untuk berdagang barang-barang yang diharamkan, maka orang semacam ini tidak boleh menggunakan keringanan-keringanan di dalam hukum

[27] Musbikin, *Qawaid*.., h. 89.

Islam. Misalnya, orang yang bepergian untuk berjudi kehabisan uang dan kelaparan kemudian ia makan daging babi. Maka dia tidak dipandang sebagai orang yang menggunakan *rukhshah*, tetapi tetap berdosa dengan makan daging babi tersebut.

5) اِذَا تَعَذَّرَتْ الْحَقِيْقَةُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ

"Apabila suatu kata sulit diartikan dengan arti yang sesungguhnya, maka kata tersebut berpindah artinya kepada arti kiasannya."[28]

Contohnya: seseorang berkata: "saya wakafkan tanah saya ini kepada anak kyai Ahmad". Padahal semua tahu bahwa anak kyai tersebut sudah lama meninggal, yang ada adalah cucunya. Maka hal ini, kata anak harus diartikan cucunya, yaitu kata kiasannya, bukan kata sesungguhnya. Sebab, tidak mungkin mewakafkan harta kepada yang sudah meninggal dunia.

6) اِذَا تَعَذَّرَ إِعْمَالُ ٱلْكَلاَمِ يُهْمَلْ

"Apabila sulit mengamalkan suatu perkataan, maka perkataan tersebut ditinggalkan"

Contohnya: apabila seseorang menuntut warisan dan mengaku bahwa dia adalah anak dari orang yang meninggal, kemudian setelah diteliti dari akta kelahirannya, ternyata dia lebih tua dari orang yang meninggal yang diakuinya sebagai ayahnya. Maka perkataan orang tersebut ditinggalkan dalam arti tidak diakui perkataannya.

7) يُعْتَفَرُ فِيْ الدَّوَامِ مَا لاَ يُعْتَفَرُ فِيْ ٱلإِبْتِدَاءِ

"Bisa dimaafkan pada kelanjutan perbuatan dan tidak bisa dimaafkan pada permulaannya."[29]

Contohnya: orang yang menyewa rumah yang diharuskan membayar uang muka oleh pemilik rumah. Apabila sudah habis masa waktu penyewaan, dan dia ingin memperbarui sewaannya, maka dia tidak perlu membayar uang muka lagi. Demikian pula halnya untuk memperpanjang izin perusahaan, seharusnya tidak diperlukan lagi persyaratan-persyaratan yang lengkap seperti waktu mengurus izinnya pertama kali.

8) يُعْتَفَرُ فِيْ ٱلإِبْتِدَاءِ مَالاَ يُعْتَفَرُ فِيْ الدَّوَامِ

[28] Djazui, *Qâ'idah..*, h. 64.
[29] *Ibid.*

"*Dimaafkan pada permulaan tapi tidak dimaafkan pada kelanjutannya*"

Ini terjadi pada kasus tertentu yaitu orang yang melakukan perbuatan hukum karena tidak tahu bahwa perbuatan tersebut dilarang. Contohnya: pria dan wanita melakukan akad nikah karena tidak tahu bahwa di antara keduanya dilarang melangsungkan akad nikah baik karena nasab, mushaharah (persemendaan), maupun karena sepersusuan. Selang beberapa tahun, baru diketahui bahwa antara pria dan wanita itu ada hubungan nasab atau hubungan pesemendaan, atau sepersusuan, yang menghalangi sahnya pernikahan. Maka pernikahan tersebut harus dipisah dan dilarang melanjutkan kehidupan sebagai suami istri. Contoh lain: seorang yang baru masuk Islam minum minuman keras karena kebiasaannya sebelum masuk Islam dan tidak tahu bahwa minuman semacam itu dilarang (haram). Maka orang tersebut dimaafkan untuk permulaannya karena ketidaktahuannya. Selanjutnya, setelah dia tahu bahwa perbuatan tersebut adalah haram, maka ia harus menghentikan perbuatan haram tersebut.

9) يُعْتَفَرُ فِيْ التَّوَابِعْ مَالاَ يَعْتَفَرُ فِيْ غَيْرِهَا

"*Dapat dimaafkan pada hal yang mengikuti dan tidak dimaafkan pada yang lainnya*"

Contohnya: penjual boleh menjual kembali karung bekas tempat beras, karena karung mengikuti kepada beras yang dijual. Demikian pula boleh mewakafkan kebun yang sudah rusak tanamannya karena tanaman mengikuti tanahyang diwakafkan.

Di kalangan mazhab Maliki seperti Qadhi Abd al-Wahab al-Baghdadi al-Maliki, menyatakan bahwa *qâ'idahal-masyaqqah* dengan *al-dharar* terdapat kesamaan karena kedua-duanya harus dihilangkan demi untuk kemaslahatan hidup. Selain itu sering disamakan antara *al-masyaqqah al-azhimah* (kesulitan yang sangat berat) dengan kemudaratan. Dalam penerapan dan contoh-contoh antara *qâ'idahal-masyaqqah tajlib al-taisir* dan *qâ'idahal-dharar yuzal* sering memiliki kesamaan-kesamaan.

Al-Burnu juga memasukkan *qâ'idah-qâ'idah* yang berhubungan dengan darurat ke dalam *qâ'idah al-masyaqqah tajlib al-taisir*. Alasannya keadaan darurat banyak berhubungan dengan *qâ'idah* masyarakat tersebut.[30]

Akan tetapi, ulama seperti Imam Tajuddin al-Subki (w.771 H), Imam 'Abd al-Rahman al-Suyuthi (w. 911 H),[31] dan Ibnu Nuzaim (w.

[30] Al-Burnu, *Al-Wajiz*.., h.143.

[31] Al-Suyuthi, *al-Asybah*.., h. 84

970 H) memisahkan kedua *qâ'idah* tersebut pada tempat yang berbeda. *Qâ'idahal-dharar yuzal* lebih bersifat filosofis, meskipun demikian diturunkan kepada materi-materi fikih yang bersifat teknis.

Sedangkan *qâ'idah al-masyaqqah tajlib al-taisir* menunjukkan bahwa syariat Islam bersifat tidak menyulitkan dalam pelaksanaannya. Kedua, *qâ'idah al-masyaqqah tajlib al-taisir* bertujuan untuk meringankan hal-hal yang memberatkan. Sedangkan *qâ'idahal-dhararu yuzal* bertujuan untuk menghilangkan kemudaratan, setidaknya meringankan. Dalam hal meringankan inilah bertemunya kedua *qâ'idah* tersebut. Tetapi dalam prinsip kedua, *qâ'idah* tersebut berbeda. Ketiga, *qâ'idah al-dharar yuzal* berkaitan erat dengan *maqashid al-syariah* (*hifzh al-din*, *hifzh al-nafs*, *hifzh al-'aql*, *hifzh al-mâl*, *hifzh al-nasl*, *dan hifzh al-ummah*) dari sisi *sadd al-dzari'ah* (menutup jalan kepada kemudaratan). Sedangkan *qâ'idahal-masyaqqah tajlib al-taisir* berkaitan dengan perbuatan *mukallaf*.[32]

F. Kesimpulan

Masyaqqah (kesukaran) menurut asal-usul bahasanya berarti keletihan (*al-juhd*), kepayahan (al-*'inā'*), dan kesempitan (*asy-syiddah*). Sementara, *jalb al-syai' b*erarti menggiring dan mendatangkan sesuatu dari satu tempat ke tempat lainnya. Sedangkan *at-taisir* berarti kemudahan dalam suatu pekerjaan, tidak memaksakan diri, dan tidak memberatkan fisik. Adapun makna terminologi *qâ'idah* tersebut adalah "hukum yang praktiknya menyulitkan mukallaf pada diri dan sekitarnya terdapat kesulitan, maka syariat meringankannya sehingga beban tersebut berada di bawah kemampuan mukallaf tanpa kesulitan dan kesusahan.

Secara umum para ulama membagi kriteria *masyaqqah* pada tiga bagian yakni: *al-masyaqqah al-'Azimmah* (kesulitan yang sangat berat, *al-Masyaqqah al-Mutawasithah* (kesulitan yang pertengahan, tidak sangat berat juga tidak sangat ringan), *al-masyaqqah al-Khafīfah* (kesulitan yang ringan). Dalam ilmu fikih, kesukaran yang membawa kepada kemudahan itu setidaknya ada tujuh macam yaitu: Sedang dalam perjalanan (*al-Safar*), keadaan sakit, keadaan terpaksa, lupa (*al-Nisyan*), ketidaktahuan (al-Jahl), *umum al-balwa* dan Kekurangmampuan bertindak hukum (*al-Naqsh*). Adapun kemudahan atau keringanan karena adanya masyaqqah setidaknya ada tujuh macam, yaitu: *Takhfif isqath/rukhshah isqath*, yaitu keringanan dalam bentuk penghapusan,

[32] Djazuli, *Qâ'idah*.., h. 66.

Takhfif tanqish, yaitu keringanan berupa pengurangan, *Takhfif ibdal*, yaitu keringanan berupa penggantian, *Takhfif taqdim*, yaitu keringanan dengan cara didahulukan, *Takhfif ta'khir*, yaitu keringanan dengan cara diakhirkan, *Takhfif tarkhis*, yaitu keringanan karena rukhshah, *Takhfif taghyir*, yaitu keringanan dalam bentuk berubahnya cara yang dilakukan, seperti shalat pada waktu khauf (kekhawatiran), misalnya shalat pada waktu perang sedang berkecamuk.

BAB X

QÂ'IDAH TENTANG KONDISI YANG MEMBAHAYAKAN DAN QÂ'IDAH CABANGNYA

A. Pendahuluan

Darurat adalah kesulitan yang sangat menentukan eksistensi manusia, karena jika ia tidak diselesaikan, maka akan mengancam agama, jiwa, nasab, harta, serta kehormatan manusia. Sedangkan *masyaqat* adalah kesulitan yang menghendaki adanya kebutuhan (hajat) tentang sesuatu, bila tidak terpenuhi tidak akan membahayakan eksistensi manusia. Itulah yang membedakan antara *darurat* dan *masyaqat* (kesulitan). Dengan adanya *masyaqat* akan mendatangkan kemudahan atau keringanan, sedangkan adanya *darurat* akan adanya penghapusan hukum. Yang jelas, dengan adanya keringanan *masyaqat*, dan penghapusan *mudharat* akan mendatangkan kemaslahatan bagi kehidupan manusia, dan dalam konteks ini keduanya tidak mempunyai perbedaan.[1]

Hal ini juga dikemukakan oleh Izzudin ibn Abd al-Salam, bahwa tujuan syari'ah itu adalah untuk meraih kemaslahatan dan menolak kemafsadatan. Apabila diturunkan kepada tataran yang lebih konkret maka maslahah membawa manfaat sedangkan mafsadah membawa kepada kemudharatan. Kemudian para ulama fiqh lebih merinci dengan memberikan persyaratan-persyaratan dan ukuran-ukuran tertentu dengan apa yang disebut maslahat.

Qâ'idah tersebut diatas kembali kepada tujuan untuk merealisasikan *maqasidsyari'ah* dengan menolak *mafsadah*, dengan cara menghilangkan kemudharatan atau setidaknya meringankannya. Oleh karena itu, tidaklah heran jika Ahmad an-Nadwi menyebutkan bahwa penerapan *qâ'idah* ini meliputi seluruh dari materi fiqih yang ada.[2]

---

[1] Imam Musbikin, *Qawaid* Fiqhiyyah, (Jakarta: Grafindo Persada, 2001) h. 68

[2] A. Djazuli, *Qa'idah-Qa'idah Fikih*, (Jakarta: Kencana, 2007) h. 69

B. Pengertian *Qâ'idah*

Secara etimologis, kata *dharar* (ضرر) berarti kekurangan yang terdapat pada sesuatu, batasan ضرر adalah keadaan yang membahayakan yang dialami manusia atau *masyaqqah* yang parah yang tak mungkin mampu dipikul olehnya.[3] Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia disebutkan bahwa kemudaratan adalah sesuatu yang tidak menguntungkan, rugi atau kerugian secara adjectiva ia berarti merugikan dan tidak berguna.[4] Maka kemudharatan dapat dipahami sebagai sesuatu yang membahayakan dan tidak memiliki kegunaan bagi manusia. Sementara kata *dhirar* (ضرر) menurut bahasa adalah balasan yang sengaja dilakukan sebagai balasan atas kemudharatan yang menimpanya. Dengan kata lain dia membalas atau menimpakan kemudharatan kepada orang lain sesuai dengan kemudharatan yang menimpa dirinya. Sedangkan kita semua mengetahui bahwa kata *mudharat* itu sendiri menurut bahasa adalah kebalikan dari manfaat, atau dapat juga dikatakan bahaya.[5]

Sedangkan secara terminologi, makna *dharar* (ضرر) dalam *qâ'idah* ini adalah tidak bolehnya menimpakan mudharat kepada orang lain, baik hal tersebut menyebabkan kemudaharatan atau tidak.[6]

Selanjutnya kata *yuzal* (يُزَالُ) berasal dari kata *zaala-yaziilu-zaalatan*, kata ini dalam bentuk *majhul* dengan wazan *fu'al* yang berarti dihilangkan.[7] Oleh karenanya, setiap kemudharatan yang ada harus dihilangkan. Jadi secara garis besar *qâ'idah* fikih ini melarang segala sesuatu perbuatan yang mendatangkan mudharat atau bahaya tanpa alasan yang benar serta tidak boleh membalas kemudharatan atau bahaya dengan kemudaratan yang serupa, apalagi dengan yang lebih besar dari kemudaratan yang menimpanya.

Di samping itu, kata **اَلضَّرَرُ** berarti berbuat kerusakan kepada orang lain secara mutlak, mendatangkan kerusakan terhadap orang lain dengan cara yang tidak diperbolehkan/diizinkan oleh agama. Sedangkan tindakan perusakan terhadap orang lain yang diizinkan oleh orang lain seperti qishash, diyat, had, dan lain-lain tidak dikategorikan berbuat kerusakan tetapi untuk mewujudkan kemaslahatan.

---

[3] Ahmad Warson Munawwir, A*l-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, (Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif, 1997), cet. 14, h. 819.

[4] Poerwadarminta, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002).

[5] Ibnu Mandzur, *Lisan al-'Arab*, (Kairo: Darul Ma'arif, tt.), Jilid I, h. 2573.

[6] Shalih Ibn Ghanim aL-Sadlan, *Al-Qawaid Al*-Fiqhiyyah *al-Kubra*, (Riyadh: Dar al-Balansiyyah, 1417 H), h. 498.

[7] Mandzur, *Lisan* .., h. 1901

Menurut Ibnu Katsir dalam kitabnya al-Nihayah: *la dharara*, artinya *la yadurru ar-rojulu akhahu* (tidak diperbolehkan seseorang berbuat bahaya terhadap saudaranya). *Al-Dhararu* menurut Ibnu Katsir adalah: *"tidak diperbolehkan orang yang mendapat perlakuan bahaya dari orang lain membalasnya dengan bahaya"*. Sedangkan menurut mayoritas ulama kedua kata itu berbeda. Ibnu Hajar al-Haitami dalam kitabnya Syarah al-Arba'in al-Nawawi mengatakan kata *dharar* artinya berbuat kerusakan kepada orang lain. sedangkan kata *dhirar* artinya berbuat kerusakan kepada orang lain dengan tujuan pembalasan yang tidak sesuai dengan aturan yang ditetapkan oleh agama. Karena kata *dhirar*, kata kerja (*fi'il* madhi-nya) mengikuti pola (*wazan*) *fâ'ala* yang berarti *musyarakah* (dua orang nmelakukan satu pekerjaan).

Berdasarkan pengertian tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa seseorang tidak diperbolehkan membahayakan atau melakukan sesuatu yang mendatangkan bahaya terhadap oang lain dan membalasnya dengan perbuatan bahaya, jika mendapat perlakuan bahaya.[8]

Sedangkan Djazuli cendrung mengartikan *dharar* dalam bahasa Indonesia, yairu tidak boleh memudharatkan dan tidak boleh dimudharatkan. Dengan demikian ada kesan bahwa keseimbangan dan keadilan dalam berprilaku serta moral menunjukan mulianya akhlak karena tidak memudharatkan orang lain serta juga tidak mau dimudharatkan oleh orang lain. bahkan sebaliknya kita harus memberi manfaat kepada orang lain dan orang lain juga harus memberi manfaat kepada kita.[9]

Pada prinsipnya segala bentuk tindakan yang membahayakan terhadap orang lain dapat disentuh oleh hukum *Qâ'idah* ini. Apabila ditelusuri, semua hadis Nabi dan ketetapannya akan bermuara pada *Qâ'idah* ini. Manusia dilarang berbuat bahaya kepada orang lain dan diperintahkan berbuat baik terhadap segala sesuatu yang bernyawa terutama pada manusia. Al-Quran menjelaskan:

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

[البقرة: 195]

> *Artinya: Dan belanjakanlah (harta bendamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, Karena Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik".*

---

[8] Ahmad Sudirman Abbas, *Qawaid* Fiqhiyyah *Dalam Perspektif Fiqih*. (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 2004), 128

[9] Djazuli, *Qa'idah*..,h. 68

Berdasarkan hal ini disimpulkan bahwa, baik al-Quran maupun Hadis, walaupun dalam konteks dan kasus berbeda, pada dasanya mengemban misi yang sama yang terkandung dalam *qâ'idah* ini.[10]

Menurut Abdul Qadir Audah, bahwa syarat-syarat keadaan darurat yang membolehkan orang melakukan perbuatan yang dilarang (haram) ada empat, yaitu:

a. Dirinya atau orang lain dalam keadaan gawat yang dikhawatirkan dapat membahayakan nyawanya atau anggota tubuhnya.
b. Keadaan yang sudah serius, sehingga tidak bisa ditunda-tunda penanganannya. Misalnya orang yang lapar belum boleh makan bangkai, kecuali ia berada dalam keadaan bahaya lapar yang gawat akibatnya.
c. Untuk mengatasi darurat itu tidak ada jalan keluar lain kecuali melakukan perbuatan pelanggaran. Jika masih bisa diatasi darurat tersebut dengan menempuh perbuatan yang mubah. Misalnya orang yang lapar yang masih bisa membeli makanan yang halal, maka tidak dibenarkan makan makanan yang tidak halal tersebut.
d. Keadaan darurat itu hanya boleh diatasi dengan mengambil seperlunya saja (seminimal mungkin untuk sekedar mempertahankan hidup) [11]

C. Sumber Pengambilan *Qâ'idah*

Qâ'idah ini didasarkan pada hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah, ad-Daru al-Quthni, al-Hakim, dan lainnya yang berbunyi:

لاَضَرَرَوَلاَضِرَارَ

> *Artinya: Tidak boleh memberi kemadharatan kepada orag lain dan tak boleh membalas kemadharatan dengan kemudharatan di dalam islam.*

Sedangkan Ahmad bin Muhammad az-Zarqa' tidak hanya menjadikan hadis ini sebagai dasar dari *qâ'idah* diatas, bahkan menjadikan hadis ini sebagai *qâ'idah* tersendiri. al-Zarqa' mengatakan, kitab *Majallatu al-Ahkam* mencantumkan tiga *qâ'idah* utama dan disinyalir menjadi dasar dari *qâ'idah-qâ'idah* lain tentang *dharar*. Ketiga *qâ'idah* itu adalah:

---

[10] Abbas, *Qawaid*..,h.128

[11] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqih Jilid I*, (Jakarta, Prenada Media Group, 2008). h. 48.

لاَضَرَرَوَلاَضِرَارَ

Qâ'idah ini melarang berbuat bahaya (ضرر)

اَلضَّرَرُ يُزَالُ

Qâ'idah ini menunjukan wajibnya menghilangka bahaya, jika bahaya itu telah terjadi.

اَلضَّرُوْرَاتُ تُقَدَّرُ بِقَدْرِهَا

Qâ'idah ini menjelaskan bahwa menghilangkan bahaya disesuaikan dengan kadar dari bahaya itu.[12]

Sebagian ulama mengatakan *qâ'idah* ini adalah suatu *qâ'idah* yang sangat populer di dalam fiqh Islam, dan merupaka suatu *qâ'idah* yang sangat penting. Dengan memperhatikan hukum-hukum yang dipancarkan dari *Qâ'idah* ini nyatalah bahwa Syariat Islam sangat berusaha menjauhkan manusia dari kemudharatan, baik perorangan maupun masyarakat, guna mewujudkan keamanan dan keadilan yang merata.

D. Dasar Hukum *Qâ'idah*

Qâ'idah ini merupakan salah satu dari *qâ'idah* yang sangat substansial dalam ilmu fiqh. Banyak *qâ'idah-qâ'idah* kecil yang diturunkan darinya. Adapun dasar hokum *qâ'idah* ini adalah al-Quran dan al-Hadis. Ayat-ayat al-Qur'an dan al-Hadits yang mengandung kata *al-dharurat* serta derivasinya sangat banyak. Ayat-ayat tersebut sekaligus menjadi dasar bagi *qâ'idah* ini antara lain:

وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُواْ

"Janganlah kamu rujuki mereka untuk memberi kemudharatan, karena dengan demikian kamu menganiaya mereka". (QS. Al-Baqarah: 231).

وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ عَلَيْهِنَّ

"....dan janganlah kamu menyusahkan (memudharatkan) mereka untuk menyempitkan (hati) mereka". (QS. Ath-Thalaaq: 6).

لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ

[12] Abbas, *Qawaid*..,h. 125.

"Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya'. (QS. Al-Baqarah: 233)

فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ

"Barangsiapa dalam Keadaan terpaksa (memakannya) sedang Dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, Maka tidak ada dosa baginya". (QS. Al-Baqarah : 173)

لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ

"Tiadalah orang yang sesat itu akan memberi mudharat kepadamu apabila kamu telah mendapat petunjuk". (QS. Al-Maaidah: 105)

Istilah *mudharat* dalam ayat-ayat tersebut bermakna kemudharatan, kesempitan, kesengsaraan dan setiap hal yang mendatangkan bahaya. Ayat-ayat tersebut juga menjadi sumber hukum yang menunjukan bahwasanya kemudharatan itu harus dihindari dan dihilangkan dalam kehidupan sehari-hari. Apalagi jika kemudharatan tersebut mengancam kehidupan manusia maka ia harus dihilangkan.

Dalam ayat yang lain, Allah *Subhanahu wa Ta'ala* telah memberikan batasan-batasan yang harus diikuti oleh umat Islam, namun jika dalam keadaan darurat atau terpaksa, maka hal tersebut boleh saja dilakukan sebagaimana firmanNya:

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ

"Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya". (QS. Al-An'am: 119)

Adapun hadits Nabi yang menjadi dasar Qâ'idah ini diantaranya:

حَرَّمَ اللهُ مِنَ المُؤ مِنِيْنَ دَمَهُ وَمَالَهُ وَعِرضَهُ وَاَنْ لايَظُنَّ الا الخَيْرَ

"Allah mengharamkan dari orang mukmin, darahnya, hartanya dan kehormatannya, dan tidak menyangka kecuali dengan sangkaan yang baik". HR. Muslim.

Dalam riwayat lain, Rasulullah bersabda:

اِنَّ دِمَاءَكُمْ وَاَمْوَالَكُمْ وَاعرَاضَكُم حَرَمٌ

"Sesungguhnya darah-darah kamu semua, harta-harta kamu semua, dan kehormatan kamu semua adalah haram di antara kamu semua". (HR. Muslim)

Kedua hadits tersebut menunjukan bahwasanya harta, darah dan kehormatan seorang muslim itu tidak boleh untuk dilanggar sehingga memunculkan kemudharatan kepada seorang muslim sangat dilarang dalam Islam. Sebagaimana disebutkan pula dalam sebuah hadits beliau bersabda:

لاضَرَرَ وَلاضِرَارَ

"Tidak boleh memudharatkan dan tidak boleh dimudharatkan". (HR. Hakim dan lainnya dari Abu Sa'id Al-Khudri, HR. Ibnu Majjah dari Ibnu 'Abbas)

Hadits-hadits tersebut menunjukan bahwa Rasulullah *Shalallahu Alaihi Wasalam* telah memberikan pedoman mengenai sifat kemudaratan yang harus dihindari dan dihilangkan. Apalagi jika kemudaratan tersebut mengancam nyawa, harta, kehormatan dan darah seorang muslim.[13]

Di samping itu, banyak derivasi ayat al-Quran yang senafas dengan *qâ'idah* ini, seperti surat al-Baqarah ayat 229 dan ayat 231:

الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ [البقرة: 229]

Artinya:Talak (yang dapat dirujuki) dua kali. setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma'ruf atau menceraikan dengan cara yang baik " (Q.S. al-Baqarah: 229)

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ [البقرة: 231]

Artinya: Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu mereka mendekati akhir iddahnya, Maka rujukilah mereka dengan cara yang ma'ruf, atau ceraikanlah mereka dengan cara yang ma'ruf (pula). janganlah kamu rujuki mereka untuk memberi kemudharatan, Karena dengan demikian kamu menganiaya

[13]Abd al-Rahman Jalaluddin Al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhair fi Qawa'id wa Furu' Fiqh al-Syafi'I*, cet. I, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1399 H/1979), h. 83.

mereka[145]. barangsiapa berbuat demikian, Maka sungguh ia Telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. janganlah kamu jadikan hukum-hukum Allah permainan, dan ingatlah nikmat Allah padamu, dan apa yang Telah diturunkan Allah kepadamu yaitu Al Kitab dan Al hikmah (As Sunnah). Allah memberi pengajaran kepadamu dengan apa yang diturunkan-Nya itu. dan bertakwalah kepada Allah serta Ketahuilah bahwasanya Allah Maha mengetahui segala sesuatu. (Q.S. al-Baqarah: 231)

Kedua ayat di atas menjelaskan bahwa laki-laki jika telah mentalaq istrinya, maka ia diperbolehkan ruju', tapi bila ia sudah tidak membutuhkanya lagi karena sudah tidak ada kecocokan, maka tidak boleh mencegahnya, karena akan menimbulkan *dharar* pada pihak istri, yaitu lamanya masa *'iddah* bagi perempuan.

Ayat tersebut walaupun secara eksplisit hanya menjelaskan tentang aturan thalaq, akan tetapi secara implisit melarang berbuat atau menyebabkan bahaya kepada orang lain (istri).[14] Masih banyak ayat yang pada intinya melarang berbuat atau menyebabkan bahaya, baik dalam skala besar ataupun kecil. Seperti ayat berikut:

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا [النساء: 5]

Artinya: Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaanmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. berilah mereka belanja dan Pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka kata-kata yang baik.(Q.S. An-Nisa': 5)

Ayat di atas walaupun tidak secara tegas melarang berbuat aniyaya terhadap orang lain, namun secara tersirat memiliki misi yang sama dengan *qâ'idah* tersebut. Mustafa al-Baibuni mengatakan, ayat ini adalah dalil untuk *qâ'idah* di atas karena tujuan yang ingin dicapai oleh ayat tersebut agar harta orang yang tidak berakal tidak rusak secara sia-sia. Bagi siapa saja yang tidak cakap menggunakan harta dengan baik, karena tidak berakal atau idiot, maka ia berhak untuk mendapatkan pengawasan dari qadhi atau kerabatnya dengan tujuan agar hartanya tidak habis dengan sia-sia.[15]

[14] *Ibid*., h. 126.
[15] *Ibid*.,h. 127.

Selain itu para fuqaha merumuskan *qâ'idah-qâ'idah* ini berdasarkan firman Allah yang lain:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [البقرة: 173]

Artinya: Sesungguhnya Allah Hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, Maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.(al-Baqarah: 173).

Dengan memahami ayat-ayat diatas, tidak semua keterpaksaan itu membolehkan yang haram, namun keterpaksaan yang benar-benar tiada jalan lain kecuali hanya melakukan itu, dalam kondisi ini, maka semua yan diharamkan dapat diperbolehkan memakainya. Sebab apabila tidak demikian mungkin akan membawa/menimbulkan suatu mudharat pada dirinya.[16]

Sedangkan hadis yang jalur periwayatannya dianggap valid dan menjadi dasar ari *Qâ'idah* ini adalah hadis yang diriwayatkan oleh al-Hakim dari Abi Sa'id al-Hudri:

لاَضَرَرَوَلاَضِرَارَ .ومَنْ ضَارَّ ضَارَّهُ اللهُ،وَمَنْ شَاقَّ شَاقَّ اللهُ عَلَيْهِ

Artinya:tidak boleh berbuat dharar dan membalas perbuatan bahaya kepada orang lain, bagi siapa yang berbuat bahaya kepada orang lain maka Allah akan berbuat bahaya kepada orang tersebut, dan barang siapa mempersulit kepada orang lain maka Allah akan mempersulit dia"[17]

Dalam hadis yang lain:

حَرَّمَاللهِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ دَمَهُ وَمَالَهُ وَعِرضَهُ وَأَنْ لاَ يَظُنَّ إِلاَّ الْخَيْرَ

Artinya:Allah mengharamkan dari orang mu'min, darahnya, hartanya, dan kehormatannya, dan tidak menyangka kecuali dengan sangkaan yang baik.

إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَإِعرَاضَكُمْ حَرَامٌ

[16] Musbikin, *Qawaid*.., h. 69

[17] Abbas, *Qawaid*..,h.128.

Artinya:sesungguhnya darah-darah kamu semua, harta-harta kamu semuadan kehormatan kamu semua adalah haram diantara kamu sekalian"[18]

E. Tingkatan-tingkatan Kedaruratan

Adapun tingkatan-tingkatan kedaruratan yang berhubungan dengan *qâ'idah* ini ada lima macam, yaitu:

a. *Darurat*: yaitu keadaan seorang pria yang apabila tidak segera mendapat pertolongan, maka diperkirakan bisa membahyakan jiwanya. Misalnya ada seseorang yang sangat kelaparan, wajahnya sudah pucat pasi, badan gemetaran dan keringan dingan berlelehkan. Kadar darurat inilah yang bisa menyebabkan diperbolehkan makan makanan yang haram.

b. *Hajat*: yaitu keadaan yang sekiranya tidak segara ditolong, menyebabkan kepayahan, tetapi tidak sampai menyebabkan kematian. Dalam keadaan ini,orang ini tidak bisa menghalalkan barang yang haram. Ia hanya boleh berbuka, apabila ia sedang kebetulan melakukan puasa fardu. Apabila hajat itu telah mashur, apabila telah terang dan jelas, maka dapat disamakan dengan darurat. Baik hajat itu umum ataupun khusus. Misalnya berpakaian sutera bagi laki-laki, haram hukumnya, tetapi karena seseorang yang sangat membutuhkannya memakai sarung dari sutera supaya tidak selalu menggaruk-garuk karena ia menderita penyakit gatal-gatal, maka baginya diperkenankan memakai kain dari sutera.

c. *Manfaat:* yaitu kepentingan menusia untuk menciptakan hidup yang layak. Maka hukum diterapkan menurut apa adanya karena sesungguhnya hukum itu mendatangkan manfaat. Misalnya makan makanan pokok seperti beras, ikan,lauk-pauk, dan sebagainya.

d. *Zienah:* yaitu suatu kebutuhan seperti kebutuhan orang yang terpaksa makan nasi dengan lauk sedarhana, padahal ia menginginkan lauk yang mewah.

e. *Fudhul:* yaitu suatu kebutuhan sebagaimana kebutuhan orang yang bisa makan dengan cukup, tetapi masih menginginkan berlebih-lebihan, sehingga menyebabkan ia makan-makanan yang haram atau subhat. Kondisi semacam ini dikenakan

[18] Djajuli, *Qa'idah..*, h. 70.

hukum saddud dzariah, yakni menutup segala kemungkinan yang mendatangkan kemudharatan.[19]

F. Qâ'idah-qâ'idah Cabang (Qaw'id Furu'iyyah)

Terdapat sepuluh macam *qâ'idah*cabang dari*qaidah*pokok ini sebagai berikut:

1. Qâ'idah Pertama:

اَلضَّرُوْرَات تُبِيْعُ الْمَحْظُوْرَاتِ

"K*emudharatan itu membolehkan hal-hal yang dilarang*

Para fuqaha merumuskan *Qâ'idah* ini berdasarkan firman Allah SWT:

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ [الأنعام: 145]

Artinya: Katakanlah: "Tiadalah Aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi - Karena Sesungguhnya semua itu kotor - atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah. barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa, sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, Maka Sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha penyayang".

Di kalangan ulama ushul, yang dimaksud dengan keadaan darurat yang membolehkan seseorang melakukan hal-hal yang dilarang adalah keadaan-keadaan yang memenuhi syarat sebagai berikut:

a. Kondisi darurat itu mengancam jiwa/kondisi badan. Tampaknya semua hal yang terlarang dalam rangka mempertahankan Maqasid Syari'ah termasuk kondisi darurat dalam arti apabila hal tersebut tidak dilakukan maka Maqasid Syari'ah terancam, seperti boleh memukul orang yang akan merebut harta milik kita.
b. Keadaan darurat hanya dilakukan sekedarnya dalam arti tidak melampui batas.

[19] Musbikin, *Qawaid*.., h. 71.

c. Tidak ada jalan lain yang halal kecuali dengan melakukan hal yang dilarang.[20]

Contohnya: Jika disuatu desa terpencil ada seorang ibu yang akan melahirkan, namun sudah dalam keadaan kondisi kritis tidak ada seorang bidan atau dokter perempuan di desa tersebut, namun hanya ada seorang dokter laki-laki. Maka dalam kondisi ini, dibolehkan dokter laki-laki tersebut melihat aurat pasien wanita tersebut untuk keperluan medis.

2. Qâ'idah Kedua:

اَلضَّرُوْرَاتُ تُقَدَّ رُبِقدَرِهاَ

"Sesuatu yang diperbolehkan karena darurat, harus diperkirakan menurut batasan ukuran kebutuhan minimal."

Qâ'idah ini semakna dengan Qâ'idah: مَاأُبِيحَ لِلضَّرُرَاتِ يُقَدَّرُ بِقَدَارِهَا *"Apa yang dilakukan karena darurat diukur sekedar kedaruratannya."*

Qâ'idah diatas sesungguhnya membatasi manusia dalam melakukan yang dilarang karena kondisi darurat. Seperti telah dijelaskan melakukan yang haram karena darurat tidak boleh melampaui batas, tetapi hanya sekedarnya.[21] Oleh sebab itu, jika kemudharatan atau keadaan yang memaksa tersebut sudah hilang, maka hukum kebolehan yang berdasarkan kemudharatan menjadi hilang juga, artinya perbuatan boleh kembali keasal semula, yaitu terlarang.[22]

Dari adanya kaedah tersebut, maka muncul kaedah sebagai berikut:

مَاجاَزَلِعُذْ رٍبَطَلَ بِزَوَالِهِ

"Apa saja kebolehannya karena ada alasan kuat (uzur), maka hilangnya kebolehan itu disebabkan oleh hilangnya alasan."

Contoh: Seorang dokter laki-laki yang sedang memeriksa pasien perempuan. Maka bagi dokter tersebut hanya boleh memriksa (melihat) bagian yang sakitnya saja, dan tidak diperbolehkan (melihat) yang lainnya. Jika dalam hal ini tidak ada dokter perempuan.

---

[20] Djazuli, *Qa'idah..*, h. 72

[21] *Ibid.*, h.73

[22] Muhamad Mas'ud Zein, *Sitematika Teori Hukum Islam (Qawa'id-*Fiqhiyyah*)*,(Jawa Timur: Al-Syarifah Al-Khadizah, 2006), h. 66.

3. Qâ'idah Ketiga:

الضَّرَرُيُزَّالُ بِقَدْ رِالإِمْكَانِ

"Kemudharatan itu harus ditinggalkan sedapat mungkin."

Maksud dari Qâ'idah ini ialah, kewajiban menghindarkan terjadinya suatu kemudharatan, atau dengan kata lain, kewajiban melakukan usaha-usaha preventif agar terjadi suatu kemudharatan, dengan segala daya upaya mungkin dapat diusahakan.[23]

Contoh: Seseorang dokter yang akan melakukan operasi kepada pasiennya dengan menggunakan obat-obatan terlarang (narkoba) sebagai obat bius. Namun, disitu masih ada obat yang tidak mengandung (narkoba). Maka, dokter tersebut tidak boleh memberikan obat bius yang mengandung obat-obatan terlarang tersebut.[24]

4. Qâ'idah Keempat:

اَلضَّرَرُ لاَيُزَالاَ يُزَالُ بِاَلضَّرَرِ

"Kemudharatan tidak bisa hilang dengan kemudharatan lain."

Qâ'idah ini semakna dengan Qâ'idah: الضَّرَرُ لايُزَالُ بِمِثْلِهِ "Kemudharatan tidak boleh dihilangkan dengan kemudharatan yang sebanding."

Maksud Qâ'idah itu adalah kemudharatan tidak boleh dihilangkan dengan cara melakukan kemudharatan yang lain yang sebanding keadaannya.

Contoh: Seorang pasien yang memiliki penyakit ginjal, sedang si pasien tersebut ingin menyumbangkan salah satu ginjalnya untuk pasien yang lain dengan alasan ingin menolongnya. Contoh lain, misalnya tidak boleh bagi seseorang yang sedang kelaparan mengambil makanan orang lain yang juga akan mati kelaparan apabila makanannya diambil.

5. Qâ'idah Kelima:

إِذَا تعارَضَ مَفْسَدَتاَنِ رُوْعِيَ أَعْظَمُ هُمَا ضَرَرًا بِارْتِكاَبِ أَخَفِّهِماَ

[23]Musbikin, *Qawa'id*.., h. 80

[24]Djazuli,*Qâ'idah*.., h. 74.

"Jika terjadi pertentangan antara dua macam mufsadat, maka harus diperhatikan mana yang lebih besar bahayanya dengan melakukan yang lebih ringan mufsadatnya."[25]

Maksud Qâ'idah ini, manakala pada suatu ketika datang secara bersamaan dua *mufsadat* atau lebih, maka harus diseleksi, manakah diantara *mufsadat* itu yang lebih kecil atau lebih ringan. Setelah diketahui, maka yang *mudharat*-nya lebih besar atau lebih berat harus ditinggalkan dan dikerjakan yang lebih kecil atau yang lebih ringan *mudharat*-nya.

Contoh: Diperbolehkan mengadakan pembedahan perut wanita yang mati jika dimungkinkan bayi yang dikandungnya dapat diselamatkan. Demikian juga boleh shalat denga bugil jika tidak ada alat penutup sama sekali.

6. Qâ'idah Keenam:

الضَّرَرُ اْلأَشَدُّ يُزَال بِالضَّرَرِ اْلأَخَفِّ

"Kemudharatan yang lebih berat dihilangkan dengan kemudharatan yang lebih ringan."

Qâ'idah ini semakna dengan Qâ'idah: الاخْذُ بِاَخَفِّ الضَّرَرَيْنِ *"Mengambil yang mudaratnya yang lebih ringan."*

Contoh: Apabila ada seorang remaja laki-laki yang mempunyai nafsu seks yang sangat tinggi dan dia tidak tahan bila mana melihat seorang wanita yang memakai pakaian seksi,maka dibolehkan bagi laki-laki tersebut untuk melakukan onani demi menjaga kehormatannya daripada dia melakukan perbuatan zina.

7. Qâ'idah Ketujuh:

الضَّرَرُ لاَيَكُوْنُ قَدِيمًا

"Kemudharatan itu tidak dapat dibiarkan karena dianggap telah lama terjadi."

Maksud Qâ'idah diatas adalah, kemudharatan itu harus dihilangkan dan tidak boleh dibiarkan terus berlangsung dengan alasan kemudharatan tersebut telah ada sejak dahulu.[26]

---

[25] Abdul Hamid Hakim, *al-Bayan*, (Jakarta: Al-Sa'diyah, 1956), h. 82.

[26] Djazuli, *Qâ'idah..*, h. 76

Contoh: Ada sesorang yang sangat senang berbohong (membohongi orang lain) sampai-sampai dia dianggap sebagai pembohong. Maka, orang tersebut harus dinasehati dan ditegur supaya dia sadar akan kesalahannya tersebut. Singkatnya, meskipun sudah lama terjadi, kemudharatan tetap harus dihilangkan.

8. Qâ'idah Kedelapan:

اَلْحاَجَةُ تُنَزَّلُ مَنْزِلَةَ الضُّرُوْرَةِ عَامَّةً كَانَتْ أَوْخَاصَّةً

"Kedudukan kebutuhan itu menempati kedudukan darurat baik umum maupun khusus."

Qâ'idah ini semakna dengan Qâ'idah:

يَحْتَمَلُ الضَّرَرُ الخَاصِ لاَجَلِ الضَّرَرِ العَامِ

"Kemudharatan yang khusus boleh dilaksanakan demi menolak kemudharatan yang bersifat umum."

Menurut kaedah ini, kejahatan yang sangat mendesak, dapat disamakan dengan keadaan darurat. Apalagi kalau kebutuhan itu bersifat umum, niscaya berubah menjadi darurat.[27]

Contoh: Pemerintah yang memiliki rencana akan melakukan pelebaran jalan demi mengurangi kecelakaan lalu lintas karena sudah sangat ramai, maka dari itu pemerintah berencana akan membongkar sebagian rumah warga. Hal tersebut dibolehkan demi kepentingan orang banyak. Contoh lain, pemerintah boleh melarang tindakan hukum seorang atau perusahaan yang membahayakan kepentingan umum. Misalnya, mempailitkan suatu perusahaan demi menyelamatkan uang para nasabah.

9. Qâ'idah Kesembilan:

كُلُّ رُخْصَةٍ أُبِيحَتْ لِلضَّرُورَتِ وَالحَاجَةِ لَمْ تُسْتَبَحْ قَبْلَ وُجُودِهَا

"Setiap keringanan yang dibolehkan karena darurat atau karena al-hajah, tidak boleh dilaksanakan sebelum terjadinya kondisi darurat atau al-hajah."

Dhabith di atas ditemukan dalam kitab *al-Isyraf* karya Qadhi Abd al-Wahab al-Malik. Sedangkan dalam kitab al-Asybah wa al-Nazha'ir, ada dhabith, yaitu:

الحَاجَةُإِذَاعَامَت كَالضَّرُورَةِ

[27]Musbikin, *Qawa'id*.., h. 79

"Al-Hajah apabila bersifat umum adalah seperti kondisi darurat."[28]

Berkaitan dengan hal ini, menurut Wahbah al-Zuhaili, bahwa perbedan antara *dharar* dan *hajat* adalah: *pertama*,*dharar* lebih berat keadaannya sedangkan *hajat* hanya sekedar kebutuhan; *kedua*, *dharar*dapat mengubah status hokum dalam mengecualikan terhadap hukum yang sudah diterapkan walaupun terbatas waktu dan kadarnya, misalnya wajib menjadi mubah, haram menjadi mubah. Sedangkan hukum *hajat* tidak dapat mengubah hukum nash yang sudah jelas.[29]

Lebih lanjut Zuhaili menjelaskan bahwa ketentuan syarat adanya hajat sebagai berikut :

1. *Hajat* membutuhkan kepada ketidakberlakuan hukum asal, karena adanya kesulitan (*hajat* atau *masyaqqat*) yang tidak bisa terjadi;
2. Sesuatu yang dihajati itu harus menggunakan hukum *istisna'*(pengecualian) bagi individu menurut kebiasaan;
3. *Hajat* yang dihadapi merupakan *hajat* yang jelas untuk suatu tujuan bagi hukum syara'; dan
4. Kedudukan *hajat* sama dengan *dharar* dalam aspek penggunaan kadar yang dibutuhkan.[30]

Jumhur ulama menggunakan keringanan-keringanan dalam hajat atau *dharar* jika ternyata hajat dan *dharar* itu memenuhi syarat-syaratnya. Sedangkan menurut Abdul Qadir Audah, seorang qadhi di Mesir, menyatakan bahwa *dharar* bisa diperhitungkan bila mempunyai ciri sebagai berikut: (a) Dikhawatirkan membahayakan jiwa, raga, agama seseorang; (b) Dalam keadaan serius hingga tidak bisa ditunda; (c)Tidak ada jalan lain; dan (d) Dilakukan seperlunya saja.

Contohnya: Seseorang yang bekerja dihutan, sedang pesangon (sembako) yang dibawanya telah habis dan pekerja tersebut dalam keadaan sangat kelaparan. Lalu pekerja tersebut mencari-cari makanan dihutan namun tidak menemukan satu pun makanan yang halal (bangkai-bangkai hewan yang masih segar, seperti rusa, ayam dan sebainya, maka pekerja tersebut boleh memakannnya karena tidak ada lagi makanan yang halal.

10. Qâ'idah **Kesepuluh:**

---

[28]Djazuli,*Qâ'idah..*, h. 77.

[29] Wahbah al-Zuhaili, *Nazhariyat..*, h. 273-274.

[30]*Ibid.* ,h. 273-274

كُلُّ تَصَرُّفٍ جَرَّ فَسَادً اَوْ دَفْعَ صَلاَحًا مَنْهِى عَنْهُ

"Setiap tindakan hukum yang membawa kemafsadatan atau menolak kemaslahatan adalah dilarang."

Contoh: Seseorang yang merasa dia orang yang kaya namun, dia sangat senang menghambur-hamburkan uangnya (boros) tanpa ada manfaatnya. melakukan akad riba, perjudian, pornografi, pornoaksi, kesepakatan untuk melakukan perampokan dan lainnya.

11. Qâ'idah **Kesebelas:**

درءالمفاسد اولى من جلب المصالح فاذاتعارض ممفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة غالبا

"Menolak kerusakan lebih diutamakan daripada mendapatkan kemaslahatan, dan apabila berlawanan antara mafsadah dan maslahah maka yang didahulukan adalah menolak mafsadahnya."[31]

Qâ'idah tersebut diilhami oleh hadits nabi SAW:

اذاامرتكم بامرفأ توا مااستطعتم واذانهيتكم عن شئ فاجتنبوه

"Apabila aku telah memerintahkanmu dengan suatu perintah maka kerjakanlah perintah itu semampumu, tetapi jika aku telah melarang padamu tentang sesuatu maka jauhilah". (HR. Bukhari-Muslim dari Abu Hurairah)"

Contoh: Minum khamr itu disamping ada madharatnya merusak akal dan menghambur-hamburkan uang, sedangkan manfaatnya untuk menguatkan badan, walaupun demikian maka yang dimenangkan adalah menolak kerusakannya.

Qâ'idah Pengecualian

1. Apabila dalam menghilangkan kemudharatan lain yang lebih besar atau yang lebih tinggi tingkatannya.

Contoh: dilarang melarikan diri dari peperangan, karena semata mata untuk menyelamatkan diri. Alasannya karena kalah dalam peperangan lebih besar mudharatnya daripada menyelamatkan diri, selain itu dalam peperangan hukum yang berlaku sesuai dengan al-qur'an, QS. At-Taubat : 111. *Fayaqtuluna wa yaqtuluna* (membunuh atau dibunuh). Jadi terbunuh dalam peperangan adalah resiko, hanya bagi

[31] Al-Suyuthi, *al-Asybah..*, h. 62.

mukmin ada nilai tambah yaitu : mati syahid apabila terbunuh dalam peperangan.

2. Apabila menghilangkan kemudharatan mengakibatkan datangnya kemudharatan yang lain yang sama tingkatannya.

Contoh : si A mengambil makanan orang lain yang juga dalam keadaan kelaparan. Hal ini tidak boleh dilakukan, meskipun si A juga dalam keadaan lapar. Dalam hukum Islam, hal tersebut tidak boleh dilakukan karena tingkat kemudharatannya sama, yaitu sama sama untuk menyelamatkan diri (nyawa) atau yang dikenal dengan hifzh al-nafs dalam maqashid al-syari'ah.

G. Kesimpulan

Berdasarkan elaborasi pembahasan tentang *qâ'idah* ini, maka dapat disimpulkan bahwa *darurat* adalah kesulitan yang sangat menentukan eksistensi manusia, karena jika ia tidak diselesaikan, maka akan mengancam agama, jiwa, nasab, harta, serta kehormatan manusia. Hal ini kareba sejatinya tujuan syari'ah itu adalah untuk meraih kemaslahatan dan menolak kemafsadatan. Apabila diturunkan kepada tataran yang lebih konkret maka maslahah membawa manfaat sedangkan mafsadah membawa kepada kemudharatan.

Dengan demikian *qâ'idah* tersebut diatas kembali kepada tujuan untuk merealisasikan *maqasid al-syari'ah* dengan menolak *mafsadah*, dengan cara menghilangkan kemudharatan atau setidaknya meringankannya. Penerapan *qâ'idah* ini meliputi seluruh dari materi fiqih yang ada dan terdapat sebelas *qâ'idah* turunannya yang memiliki signifikansi yang sangat penting dalam merealisasikan kemashlahatan dan menolak kemafsadatan.

BAB XI

QÂ'IDAH TENTANG ADAT DAN QÂ'IDAH CABANGNYA

A. Pendahuluan

Islam secara teologis, merupakan sistem nilai dan ajaran yang bersifat Ilahiah dan transenden. Sedangkan dari aspek sosiologis, Islam merupakan fenomena peradaban, kultural dan realitas sosial dalam kehidupan manusia. Dialektika Islam dengan realitas kehidupan sejatinya merupakan realitas yang terus menerus menyertai agama ini sepanjang sejarahnya. Sejak awal kelahirannya, Islam tumbuh dan berkembang dalam suatu kondisi yang tidak hampa budaya. Realitas kehidupan ini –diakui atau tidak—memiliki peran yang cukup signifikan dalam mengantarkan Islam menuju perkembangannya yang aktual sehingga sampai pada suatu peradaban yang mewakili dan diakui oleh masyarakat dunia.

Aktualisasi Islam dalam lintasan sejarah telah menjadikan Islam tidak dapat dilepaskan dari aspek lokalitas, mulai dari budaya Arab, Persi, Turki, India sampai Melayu. Masing-masing dengan karakteristiknya sendiri, tapi sekaligus mencerminkan nilai-nilai ketauhidan sebagai suatu unity sebagai benang merah yang mengikat secara kokoh satu sama lain. Islam sejarah yang beragam tapi satu ini merupakan penerjemahan Islam universal ke dalam realitas kehidupan umat manusia.

Relasi antara Islam dengan adat sangat jelas dalam kajian antropologi agama. Dalam perspektif ini diyakini, bahwa agama merupakan penjelmaan dari sistem budaya.[1] Berdasarkan teori ini, Islam sebagai agama samawi dianggap merupakan penjelmaan dari sistem budaya suatu masyarakat Muslim. Tesis ini kemudian dikembangkan pada aspek-aspek ajaran Islam, termasuk aspek hukumnya. Para pakar antropologi dan sosiologi mendekati hukum Islam sebagai sebuah institusi kebudayaan Muslim. Pada konteks sekarang, pengkajian hukum

[1] Bassam Tibbi,*Islam and Cultutral Accommodation of Social Change* , [San Francisco: Westview Pres, 1991], h. 1

dengan pendekatan sosiologis dan antrologis sudah dikembangkan oleh para ahli hukum Islam yang peduli terhadap dinamika hukum Islam. Dalam pandangan mereka, jika syari'ah tidak didekati secara sosio-historis, maka yang terjadi adalah pembakuan terhadap norma syariah yang sejatinya bersifat dinamis dan mengakomodasi perubahan masyarakat.[2]

B. Pengertian *Qâ'idah* al-Adat Muhakkamah

1. Definis *al-Adat* dan *al-'Urf*

Secara etimologi, kata adat berasal dari bahasa Arab, yaitu: *'ãddah*, secara literal sinonim dengan kata *'urf* yang berarti kebiasaan, adat atau praktek. Sementara arti kata *'urf* sendiri adalah "sesuatu yang telah diketahui".[3] Dari makna etimologis ini dapat dipahami, bahwa adat mengandung arti pengulangan atau praktek yang sudah menjadi kebiasaan, yang dapat dipergunakan, baik untuk kebiasaan individual [*'ada fardliyah*] maupun kelompok [*'adah jama'iyyah*]. Sementara *'urf* diartikan sebagai praktek yang terjadi berulang-ulang dan dapat diterima oleh seseorang yang berakal sehat. Oleh karena itu, berdasarkan arti ini, *'urf* lebih merujuk kepada suatu kebiasaan dari sekian banyak orang dalam suatu komunitas masyarakat, sementara adat lebih berhubungan dengan kebiasaan sekelompok kecil tertentu saja dalam masyarakat. Namun demikian, beberapa fuqaha yang lain memahami dua term ini sebagai dua kata yang tidak berlainan.

Al-Jurjani dalam *al-Ta'rîfât* mengartikan adat rumusan:

العادة استمر النفس عليه على حكم المعقول وعا دوا اليه مرة بعد اخرى

Artinya: "Al-'adah ialah sesuatu(perbuatan/perkataan) yang terus menerus dilakukan oleh manusia, karena dapat diterima oleh akal, dan manusia mengulang-ulanginya terus menerus".

Para fuqaha mengartikan *al-'adah* dalam pengertian yang sama dengan *al-urf*, karena substansinya sama, meskipun dengan ungkapan yang berbeda, *al-'urf* didefinisikan sebagai berikut:

العرف هو ما تعارف عليه الناس واعتاده فى اقوالهم وافعالهم حتى طار ذالك مطردا غالبا

---

[2] Aziz al- Azmeh [ed.], *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, [tp., 1988], h. viii

[3] Muhammad Musthafa Syalabi, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1986), h. 313-315

Artinya: 'Urf adalah apa yang dikenal oleh manusia dan mengulang-ulangnya dalam ucapannya dan perbuatannya sampai hal tersebut menjadi biasa dan berlaku umum."

Sementara 'Abd Wahhab Khalaf merumuskan *al'urf* sebagai berikut::

العرف هو ما تعارفه النس وسار عليه من قول او فعل اوترك ويسمى العادة وفى لسان الشرعيين لافرق بين العرف والعادة

Artinya: "Al-'urf ialah sesuatu yang telah diketahui oleh orang banyak dan dikerjakan oleh mereka, dari:perkataan,perbuatan atau sesuatu yang ditinggalkan.hal ini dinamakan pula dengan al-'aadah.dan dalam bahasa ahli syara' tidak ada perbedaan antara al-'urf dan al-'aadah.

Masih dalam aras yang sama, Subhi Mahmasani, memahami secara paralel kedua kata ini, bahwa kata adat dan *'urf* memiliki arti yang sama (*al-'urf wa al-'adah bi ma'na wahid*).[4] Pada akhirnya, terjadi sebuah transisi dari arti *'urf* yang bermakna "sesuatu yang telah diketahui" kepada makna "sesuatu yang dapat diterima oleh suatu masyarakat" yaitu kebiasaan atau adat itu sendiri. Arti inilah yang banyak digunakan untuk memahami terma ini. Dalam rangka konsistensi tesis ini, penulis menggunakan terma adat dipandang sebagai kata yang mempunyai arti ekuivalen dengan *'urf* yang diartikan sebagai "adat" atau "kebiasaan".

Berdasarkan beberapa pengertian tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa *al-'adah* dan *al-'urf* memiliki arti sama dalam konteks perkataan maupun perbuatan yang dilakukan secara berulang-ulang, sehingga menjadi sebuah tradisi yang dianggap baik oleh semua elemen masyarakat, karena hal itu bermanfaat dan tidak bertentangan dengan syara'. Sebaliknya, hal-hal yang membawa kerusakan, kekacauan dan tidak ada manfaatnya tidak termasuk dalam domain pengertian adat dan *'urf*. Misalnya, mu'amalah dengan sistem riba, judi, saling menipu, dan sebagainya.

Dengan demikian, maka dapat dirumuskan bahwa semua kebiasaan yang bermanfaat dan tidak bertentangan dengan *syara'* dalam konteks mu'amalah seperti dalam jual beli pesanan, sewa menyewa, *al-ihya' al-mamat*, kerja samanya pemilik sawah dengan penggarap dan sebagainya adalah merupakan praktek yang absah, sehingga jika terjadi perselisihan diantara mereka, maka penyelesaiannya harus

[4] Subhi Mahmasani, *Falsafat al-Tasyri' fi al-Islam*, (Beirut: Dar al-Kasysyaf lin-Nasyr wa Itiba'ah wa at-Tauzi', 1952), h. 178-181

dikembalikan pada adat kebiasaan atau *urf'* yang berlaku. Hal ini sebagaimana *qâ'idah* fiqh:

كل ما ورد بهاالشرع مطلقا ولاضا بط له فيه ولا فى اللغة يرجه فيه الى العرف

Artinya:"Semua yang datang dari syara' secara mutlak, tidak ada ketentuannya dalam agama dan tidak ada dalam bahasa, maka dikembalikan kepada urf'."

2. Definsi Muhakkamah

Secara etimologi, kata *muhakkamah*adalah *mashdar* dari lafadz *hakkama-yuhakkimu-muhakkamah* yang berarti menjadikannya sebagai hukum.[5] Sedangkan secara terminologi *muhakkamah* adalah putusan hakim dalam pengadilan dalam menyelesaikan sengketa, artinya adat juga bisa menjadi rujukan hakim dalam memutus persoalan sengketa yang diajukan ke meja hijau.[6]

Dengan demikian, maksud dari *qâ'idah* ini adalah adat-istiadat dari sebuah tradisi baik yang bersifat umum maupun khusus dapat menjadi sebuah patokan hukum dalam menetapkan hukum syariat Islam sebagai *hujjah* oleh seorang hakim dalam sebuah pengadilan, selama tidak atau belum ditemukan dalil *nash* yang secara khusus melarang adat tersebut, atau mungkin ditemukan dalil *nash* tetapi dalil itu terlalu umum, sehingga tidak bisa mematahkan sebuah adat.

Namun bukan berarti setiap adat kebiasaan dapat diterima begitu saja, karena suatu adat bisa diterima jika memenuhi beberapa kualifikasi syarat diantaranya: *pertama*, adat */'urf* tidak bertentangan dengan syari'at; *kedua*, adat */'urf* tidak menyebabkan kemafsadatan dan tidak menghilangkan kemashlahatan; *ketiga*, adat */'urf* telah berlaku secara umum pada komunitas masyarakat muslim; *keempat*, adat */'urf* tidak berlaku dalam ibadah mahdah; dan *kelima*, adat */'urf* tersebut sudah memasyarakat ketika akan ditetapkan hukumnya.[7]

C. Landasan Hukum

Al-Qur'an:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

[5] *Al-Muasu'ah* Fiqhiyyah, (Kuwait: Wizarah Auqaf, 1998), juz 38, h. 127

[6] Abbas Arfan, *Qa'idah-qa'idah Fiqh Muamalah dan Aplikasinya dalam Ekonomi Islam dan Perbankan Syariah*, (Jakarta: Diktis Kementerian Agama RI, 2012), h. 204.

[7] Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), h. 128.

Artinya: "Dan suruhlah orang-orang mengerjakan yang makruf serta berpalinglah dari orang-orang bodoh".(QS. Al-A'raf: 199)

وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

Artinya: "Dan pergaulilah mereka secara patut". (QS. An-Nisa: 19)

Hadis Nabi:

مَا رَءَاهُ الْمُسْلِمُوْنَ حَسَنًا فَهُوَعِنْدَ اللهِ حَسَنٌ وَمَا رَءَاهُ الْمُسْلِمُوْنَ سَيِئًا فَهُوَعِنْدَااللهِ سَيِئٌ

Artinya: "Apa yang dipandang baik oleh orang-orang Islam maka baik pula di sisi Allah, dan apa saja yang dipandang buruk oleh orang Islam maka menurut Allah pun digolongkan sebagai perkara yang buruk" (HR. Ahmad, Bazar, Thabrani dalam Kitab Al-Kabiir dari Ibnu Mas'ud)

Hadis Nabi dari Abdullâh bin Abbâs *radhiyallahu 'anhu* diriwayatkan :

قَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ وَهُمْ يُسْلِفُونَ فِي الثِّمَارِ السَّنَةَ وَالسَّنَتَيْنِ فَقَالَ : مَنْ أَسْلَفَ فِي تَمْرٍ فَلْيُسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ

Artinya: "Ketika Nabi Muhammad Shallallahu 'alaihi wa sallam tiba di kota Madinah, penduduk Madinah telah biasa memesan buah kurma dengan waktu satu dan dua tahun. maka beliau Shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda, "Barangsiapa memesan kurma, maka hendaknya ia memesan dalam takaran, timbangan dan tempo yang jelas (diketahui oleh kedua belah pihak)." [Muttafaqun 'alaih]

D. Relasi Hukum Islam dan Adat

Secara teoritis, adat tidak disepakati sebagai salah satu sumber dalam jurisprudensi Islam.[8] Namun demikian, dalam prakteknya, adat memainkan peran yang sangat signifikan dalam proses kreasi hukum Islam dalam berbagai aspek hukum yang timbul dalam dinamika hukum di negara-negara Islam.

Jika dirunut secara sosiologis pada masa Nabi Muhammad SAW, maka terlihat komunitas Muslim banyak mengadopsi berbagai macam adat. Praktek adat ini, dalam banyak hal, telah mempunyai kekuatan

[8] Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: The Clarendon Press, 1964), h. 62

hukum dalam masyarakat. Walaupun hukum adat tidak dilengkapi oleh sanksi maupun suatu otoritas,[9] perannya dalam masyarakat tidak diragukan lagi. Satu contoh yang dapat dikemukakan di sini adalah tindakan kaum Muslimin mempertahankan praktek adat dan perbuatan hukum Nabi Ibrahim, terutama dalam ritual-ritual yang berkaitan dengan Ka'bah dan tradisi sunatan [*khitan*]. Ritual upacara tersebut berperan sebagai dasar kultural dalam pembentukan tradisi sosial setempat.[10]

Bahkan berbagai macam adat pra-Islam diteruskan pemberlakuannya selama periode Rasulullah. Fakta ini mengindikasikan bahwa Islam bukanlah merupakan suatu bentuk revolusi hukum yang secara langsung ditujukan untuk melawan adat yang telah diketahui dan dipraktekkan oleh bangsa Arab sebelum kemunculan Islam. Sebaliknya Nabi Muhammad, dalam kapasitasnya sebagai pembuat hukum dari sebuah agama yang baru, banyak menciptakan aturan-aturan yang melegalkan hukum adat masyarakat Arab, sehingga memberikan tempat bagi praktek hukum adat tersebut di dalam sistem hukum Islam yang baru. Hal ini dapat dipahami, karena Islam hadir ke pentas peradaban dunia tidak memulai dari lembaran putih, meminjam istilah An-Na'im,[11] karena ia tidak hadir dalam ruang hampa keagamaan, sosial budaya, ekonomi dan politik. Dengan demikian, Islam merupakan kelanjutan dan kulminasi tradisi Ibrahim. Selain itu, hukum Islam dalam syari'ah menerima dan memodifikasi banyak aspek adat dan praktik Arab pra-Islam.

Pernyataan ini agaknya relevan, jika kita mencoba melihat pada aspek sosio-historis ketika masa pewahyuan al-Qur'an baik di Makkah maupun di Madinah, telah memunculkan tipologi pembacaan yang khas bagi umat Islam, yakni untuk memahami dan mendialogkan al-Qur'an dengan realitas kehidupan. Teks demi teks dalam al-Qur'an oleh para Sahabat ditafsiri dengan teks kehidupan. Ini merupakan kesadaran bahwa antara teks al-Qur'an dan teks yang terhampar dalam kehidupan sosial saling menafsiri satu sama lain. Apa yang disebut sebagai ayat-ayat tekstual adalah refleksi dari ayat-ayat sosial.

Dengan perkataan lain, pada era kenabian ada sebuah bentuk dialektika antara al-Qur'an dan kebudayaan, khususnya kebudayaan lokal Arab pada saat itu. Jika mau konsisten dengan logika tersebut,

---

[9] Duncan B. Macdonald, *Development Muslim Theology, Jurisprudence and Constitustional Theory*, (London: Darf Publisher Limited, 1985), h. 68

[10] Reuben Levy, *The Social Stucture of Islam*, (Cambridge: The University press, 1975), h. 251

[11] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, (Yoguakarta: LkiS dan Pustaka Pelajar, 1994), h. 102

maka al-Qur'an pada kurun yang paling awal bukanlah sebuah kitab suci yang terpisah dari konteks, melainkan sebuah teks yang terlibat dalam proses-proses pembentukan dan terbentuknya kebudayaan.[12]

Lebih lanjut dalam bidang hukum keluarga, Nabi Muhammad mempertahankan beberapa praktek hukum yang telah lama diketahui oleh masyarakat Arab sebelum Islam dan hanya mengganti beberapa hal yang tampaknya tidak konsisten dengan prinsip-prinsip alasan hukum yang masuk akal dan landasan moral yang baik. Karena peraturan-peraturan yang diderivasikan dari nilai adat pra-Islam yang berhubungan dengan masalah perkawinan dan pengaturan hubungan gender, demikian pula dalam masalah status hukum anak yang lahir dari perkawinan yang bersifat meragukan dan tidak ada kepastian, maka kemudian Islam berusaha untuk menyesuaikan aturan-aturan tersebut sesuai dengan karakter manusia. Berangkat dari argumentasi ini, maka Rasulullah menghapuskan beberapa praktek hukum yang telah secara luas diamalkan sejak dahulu kala oleh bangsa Arab, seperti praktek poliandri, hubungan seksual yang tidak sah, pembunuhan terhadap bayi perempuan, perceraian yang berulang-ulang, dan lain sebagainya. Sementara di sisi lain, Nabi juga tetap mempertahankan atau memodifikasi praktek-praktek hukum yang lain, seperti poligami, pembayaran mahar, atau pemberitahuan [*iqrar*] dalam perkawinan.[13]

Selanjutnya dalam konteks akuluturasi hukum Islam terhadap adat, maka fuqaha selalu melakukan koreksi terhadap sistem pranata tersebut, kemudian baru dijadikan landasan bagi kehidupan sehari-hari masyarakat.[14] Sejalan dengan pandangan ini, maka parameter yang digunakan untuk menyeleksi apakah adat itu sesuai atau tidak dengan nilai-nilai Islam adalah dengan melihat apakah perilaku adat itu memberikan banyak kemaslahatan atau kemudharatan bagi masyarakat. Jika terdapat banyak unsur kemaslahatan, maka adat dapat dinilai sesuai dengan norma agama dan sebaliknya apabila lebih banyak mudharatnya, maka adat tersebut menjadi tidak berlaku dan tidak dapat diterima.

Atas dasar itu kemudian para fuqaha memformulasikan *Qâ'idah Fiqhiyyah* : *al-'adah muhakkamah*. Selanjutnya mereka juga

---

[12] Abdul Muqsith Ghazali, "Dialektika antara Al-Qur'an dan Kebudayaan", *Media Indonesia*, 4 Januari 2001

[13] Mahomed Ullah, *The Muslim Law of Marriage*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1986), h. ii-xvii; Abdul Rahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence*, (London: Luzac & Co., 1911), h. 7-12.

[14] Teori ini dikenal dengan *theory receptio* , untuk kajian tentang tema ini secara lebih komprehensif, lihat Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat*, (Jakarta: INIS, 1998), h. 27-49.

mengkualifikasikan peran adat dengan berbagai macam persyaratan agar tetap valid menjadi bagian dari hukum Islam. Di antara kualifikasi itu anatara lain: (1) Adat harus secara umum dipraktekkan oleh masyarakat jika memang adat tersebut dikenal secara luas oleh semua anggota lapisan masyarakat; (2) Adat harus berupa suatu kebiasaan yang sedang berjalan dalam masyarakat pada waktu adat akan dijadikan sebagai hukum; (3) Adat harus dipandang tidak sah *ab intio* jika adat tersebut bertentangan dengan ketentuan yang eksplisit dari al-Qur'an dan al-Hadits; dan [4] Dalam hal perselisihan, adat akan dipakai hanya ketika tidak ada penolakan yang eksplisit sifatnya untuk menggunakan adat dari salah satu pihak yang terlibat.[15]

Dalam tataran aplikasi, rancang bangun formulasi fiqh selalu mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal masyarakat, di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum-hukum inti dalam agama. Sementara ajaran-ajaran inti Islam itu dilahirkan di dalam kerangka untuk memberikan kontrol konstruktif terhadap penyimpangan-penyimpangan lokalitas yang terjadi. Terhadap tradisi lokal yang mempraktekkan pola-pola kehidupan zholim, hegemonik, tidak adil, maka Islam pribumi akan melancarkan kritiknya. Sedangakan terhadap tradisi lokal yang memberikan jaminan keadilan, dan kesejahteraan pada lingkungan masyarakatnya, maka Islam pribumi akan bertindak sangat apresiatif. Bahkan, tradisi lokal yang *adi luhung* [*urf shahih*] dalam pandangan Islam pribumi, memiliki semacam otoritas untuk *mentakhsis* sebuah teks nash. Sebagai ilustrasi, bagaimana sebuah tradisi yang bersifat profan oleh para ulama kemudian diberi semacam wewenang untuk *mentakhsis* sebuah teks yang dipandang berasal dari Tuhan, Disebutkan bahwa tradisi masuk dalam deretan dalil-dalil *istinbâth* hukum Islam [*al-'Adah al-Muhakkamah*].

Dalam tataran tersebut menarik juga memeperhatikan sebuah *qâ'idah* fiqh bahwa apa yang terhampar dalam tradisi, tidak kalah maknanya dengan apa yang dikemukakan oleh teks; *al-Tsabit bi al-Urf ka al-Tsabit bi al-Nash.Qâ'idah* ini menggambarkan bahwa betapa para ulama telah memberikan apresiasi yang begitu tinggi terhadap tradisi. Tradisi tidak dipandang sebagai unsur "rendah" yang tak ternilai, melainkan dalam spasi tertentu diperhitungkan sebagai sederajat dengan teks agama sendiri.

Dengan *platform* pemikiran ini, maka wajar jika sejumlah para pakar ushul fiqh menyatakan bahwa mengetahui setting sosial historis Arab dari terbentuknya sebuah ketentuan agama seperti yang terpantul dalam teks suci menjadi sangat urgen dan signifikan. Al-Syathibi dalam

[15] *Ibid*, h. 25

al-Muwaffaqat fi Ushul al-Syari'ah, menyatakan bahwa mengetahui kondisi sosial masyarakat Arab, sebagai lokus awal turunnya al-Qur'an dan situasi ketika sebuah ayat turun merupakan salah satu persyaratan yang mesti dimiliki oleh seorang mufassir.[16] Dengan statemen ini sesungguhnya al-Syathibi ingin mengatakan bahwa aspek-aspek yang perlu dipertimbangkan dalam menguak maksud sebuah teks bukan hanya dari sudut gramatika, melainkan juga harus mencakup pengetahuan tentang keadaan sosio-kultural yang hidup dalam masyarakat tatkala berlangsungnya era pewahyuan al-Qur'an.

Dengan demikian, maka diperlukan sebuah upaya yang lebih dari sekedar mengenali, yaitu katagorisasi mana-mana ayat yang universal dan mana yang lokal-partikular terasa penting. Hal ini juga berlaku terhadap hadits. Terhadap ayat atau hadits khas lokal Arab, sangat tidak bijaksana kalau kita mencangkoknya begitu saja untuk diterapkan di Indonesia.

Para pakar hukum Islam melihat prinsip-prinsip hukum Islam sebagai salah satu hukum Islam yang bersifat sekunder, dalam arti ia diaplikasikan hanya ketika sumber-sumber primer tidak memberikan jawaban terhadap masalah-maslah yang muncul. Para juris muslim mempunyai pendapat yang berbeda-beda tentang masuknya adat ke dalam hukum Islam, tetapi mereka sampai kepada suatu kesimpulan yang sama, bahwa prinsip-prinsip adat merupakan alat yang efektif untuk membangun hukum. Dalam hal ini Abu Hanifah memasukkan adat sebagai suatu pondasi dari prinsip *Istihsan*. Sarakhsi dalam kitab *Mabsuth* mengatakan bahwa Abu Hanifah menginterpretasikan makna aktual dari suatu adat sesuai dengan makna yang secara umum dipakai dalam masyarakat, namun keberlakuan itu ditolak jika bertentangan dengan *nash*.[17]

Sementara Imam Malik percaya bahwa aturan-aturan adat dari suatu negeri harus dipertimbangkan dalam memformulasikan suatu ketetapan, walaupun ia memandang adat penduduk Madinah sebagai suatu variabel yang paling otoritatif dalam teori hukumnya. Imam Malik memasukkan adat sebagai pondasi dari doktrin *Maslahah al-Mursalah*. Lebih jauh, ia memandang bahwa praktek adat masyarakat Madinah sebagai konsensus pendapat umum yang mencukupi untuk digunakan sebagai sumber hukum ketika tidak ada teks yang eksplisit.

Tidak seperti fuqaha Hanafi dan Maliki yang memandang

---

[16] Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), juz II, h. 348

[17] Muhammad ibn Ahmad al-Sarakhsi, *Al-Mabsut*, [Kairo: Matba'ah al-Sl-Sa'adah, 1331 H], jilid 9, hal. 17

signifikansi sosial dan politik dari adat dalam proses penciptaan hukum, Imam Syafi'i dan Ahmad Ibn Hanbal tampaknya tidak begitu memperhatikan dalam keputusan mereka. Namun begitu, bukti adanya *Qaul Jadid* Syafi'i yang dikompilasikan setelah ia sampai di Mesir, dan dikontraskan dengan *Qaul Qodim*-nya yang dikompilasikan di Irak, merefleksikan adanya pengaruh dari tradisi adat pada kedua negeri yang berbeda. Sementara penerimaan Ahmad Bin Hambal terhadap hadits *dlo'if*, ketika ia mendapatkan hadits tersebut bersesuaian dengan adat setempat,[18] juga memberikan bukti bahwa prinsip adat pada kenyataannya tidak pernah dikesampingkan oleh para para Mujtahid (juris Muslim) dalam usahanya untuk membangun hukum Islam.

E. Urgensi Qâ'idahAl-'Adah Muhakkamah

Adat kebiasaan suatu masyarakat biasanya dibangun berdasarkan nilai-nilai yang dianggap baik oleh masyarakat. Nilai-nilai tersebut diketahui, dipahami, disikapi dan dilaksanakan atas dasar kesadaran masyarakat. Ketika Islam datang membawa ajaran yang mengandung nilai-nilai *uluhiyah* (Ketuhanan) dan nilai-nilai *insaniyah* (kemanusiaan) bertemu dengan nilai-nilai adat kebiasaan di masyarakat. Diantaranya ada yang sesuai dengan nilai-nilai Islam, meskipun pada aspek filosofisnya berbeda. Ada pula yang berbeda bahkan bertentangan dengan nilai-nilai yang ada dalam ajaran islam. Dalam konteks inilah kemudian para fuqaha mengklasifikasikan adat kebiasaan yang ada dimasyarakat menjadi dua bagian, yyaitu al-*'adah al-shahihah* (adat yang shahih, benar dan baik) dan ada pula *'adah al-fasidah* (adat yang *mafsadah*, salah dan rusak).

Imam 'Izzudin ibn 'abd al-Salam menyatakan bahwa kemaslahatan dan kemafsadatan dunia dan akhirat tidak bisa diketahui kecuali dengan *al-syari'ah*. Sedangkan kemaslahatan dan kemafsadatan dunia bisa dikenal dengan pengalaman, adat kebiasaan, perkiraan yang benar serta beberapa indikator yang bisa dinilai oleh akal sehat.

Abu Ishak al-Syathibi menyatakan bahwa dilihat dari sisi bentuknya dalam realitas, adat dapat dibagi dua,yang pertama yaitu al-'adah al-'ammah(adat kebiasaan yang umum), yaitu adat kebiasaan manusia yang tidak berbeda karena perbedaan waktu, tempat dan keadaan seperti kebiasaan untuk makan, minum, khawatir, kegembiraan, tidur, bangun, dll. Yang kedua adat kebiasaan yang berbeda karena perbedaan waktu, tempat dan keadaan seperti bentuk-bentuk pakaian, rumah dan lain-lain.

---

[18] Ibn Qudamah, *Al-Mughni*, jilid 6, [Kairo : Dar al-Manar 1947], h. 485

Para ulama'mengartikan al-'adah sama dengan al-'urf meskipun dengan ungkapan yang berbeda, mislnya al-'urf adalah apa yang dikenal oleh manusia dan mengulang-ngulangnya dalam ucapanya dan perbuatanya sampai hal tersebut menjadi biasa dan berlaku umum. Tampaknya lebih tepat apabila al-'adah atau al-'urf ini didefinisikan dengan apa yang dianggap baik dan benar oleh manusia secara umum yang dilakukan berulang-ulang sehingga mejadi kebiasaan.

Dalam memutuskan suatu perkara setidaknya ada dua macam pertimbangan yang harus diperhatikan. Pertama, pertimbangan keadaan kasusnya itu sendiri, seperti apa kasusnya, dimana dan kapan terjadinya, bagaimana proses kejadianya, mengapa terjadi, dan siapa pelakunya. Kedua, pertimbangan hukum. Dalam pertimbangan hukum inilah terutama untuk hukum-hukum yang tidak tegas disebutkan dalam al-Qur'an dan al-Hadis, adat kebiasaan harus menjadi pertimbangan dalam memutuskan perkara.

Ketika *qâ'idah* ini dikembalikan kepada ayat-ayat al-Qur'an dan hadis nabi, ternyata banyak ayat-ayat al-Qur'an dan hadis nabi yang menguatkanya. Sehingga *qâ'idah* tersebut setelah dikritisi dan diasah oleh para ulama' sepanjang sejarah hukum islam, akhirnya menjadi *qâ'idah* yang mapan.[19]

Secara umum, adat adalah sebuah kecenderungan (berupa ungkapan atau pekerjaan) pada satu objek tertentu, sekaligus pengulangan akumulatif pada objek pekerjaan dimaksud, baik dilakukan oleh pribadi atau kelompok. Fuqaha' kemudian mendefinisikan adat secara terminologis sebagai norma yang sudah melekat dalam hati akibat pengulang-ulangan, sehingga diterima sebagai sebuah realitas yang rasional dan"layak" menurut penilaian akal sehat. Norma yang bersifat individual adalah seperti kebiasaan tidur, makan minum, dan lain sebagainya. Sedangkan norma sosial adalah sebentuk "kebenaran umum" yang diciptakan, disepakati, dan dijalankan oleh komunitas tertentu, sehingga menjadi semacam"keharusan sosial" yang harus ditaati.[20]

F. Dasar *Qâ'idah*

Qâ'idah ini termasuk ke dalam *Qâ'idah-qâ'idah* yang terbangun secara kuat di atas ayat-ayat al-Qur'an dan al-Hadits. Selain menjadi *Qâ'idah Fiqhiyyah* , *qâ'idah* ini juga termasuk ke dalam *qâ'idah* ushul

[19]Djazuli, *Qâ'idah*..h. 79.

[20] Abdul Haq, *Formulasi Nalar*.., h. 274.

fiqih. Kebiasaan (tradisi) adalah salah satu hal yang memiliki kontribusi besar terhadap terjadinya transformasi hukum syar'i.[21]

Ayat-ayat al-Qur'an yang secara eksplisit mendukung *Qâ'idah* ini diantaranya:

..وَلَهُنَّ مِثْلُ الذي عَلَيْهِنَّ بِالمَعْرُوفِ.. (البقرة، :228)

"Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf (kebiasaan baik yang sudah diketahui)"

Firman Allah SWT SWT:

..فَاتْبِاعٌ بِالمَعْرُوفِ وأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ.. (البقرة:178)

"Hendaklah (yang mema`afkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi ma`af) membayar (diat) kepada yang memberi ma`af dengan cara yang baik (pula)."

Dalam kitab *"al-Wajiz fii idhahi Qawâ'id Fiqhi al-Kulliyyah"*, *al-'Adah* menurut bahasa adalah *at-Tikrar* artinya berulang-ulang.[22] Menurut al-Zarqa, sebagaimana dikutip Sudirman Abbas, menyatakan bahwa *al-'Adah* merupakan sesuatu yang terus menerus (kontinu) dilakukan, diterima oleh tabi'at yang sehat, serta terjadi secara berulang-ulang. Kebiasaan ini disebut *al-'Urf al-'Amaliy.*[23]

G. Perbedaan dan Persamaan Adat dan 'Urf

Dalam banyak literatur fikh, istilah adat dan 'urf merupakan dua kata yang sangat familiar, akan tetapi, pra-asumsi tentang dua istilah tersebut sering mengalami kerancuan, keduanya seakan mempunyai makna yang sama dan juga mempunyai makna berbeda.

Secara etimologis istilah *al-'adah* terbentuk dari masdar *al-'awd* dan *al,mu'awadah* yang kurang lebih berarti"pengulangan kembali". Sedangkan *al-'urf* terbentuk dari akar kata *al-muta'raf* yang mempunyai makna"saling mengetahui". Dengan demikian proses terbentuknya adat menurut Muhammad Shidqi adalah akumulasi dari pengulangan aktivitas yang berlangsung terus menerus. Proses pengulangan inilah yang disebut *al-'awd wa al mu'wadah.* Ketika

---

[21] Ahmad Sudirman Abbas, *Qawa'id* Fiqhiyyah. (Jakarta: Radar Jaya Offset: 2004), h. 155.

[22] Muhammad Shiddieqy bin Ahmad. *al-Wajiz fi idhahi Qawa'id Fiqhi al-Kulliyyah.* (Libanon: Lembaga ar-Risalah, 1996) h. 273.

[23] Abbas. *Qawa'id* .., h. 164

pengulangan itu membuatnya tertanam dalam hati setiap orang, maka ia telah memasuki stadium *al-muta'araf*. Tepat dititik ini adat telah"berganti baju"menjadi 'urf. Karena itu, menurut sebagian fuqaha' adat dan 'urf secara terminologis tidak mempunyai perbedaan prinsipil. Artinya penggunaan istilah 'urf dan adat tidak mengandung perbedaan signifikan dengan konsekuensi hukum yang berbeda pula.

Dalam kenyataanya, banyak fuqaha mengartikan 'urf sebagai kebiasaan yang dilakukan banyak orang(kelompok) dan timbul dari kreativitas-imajenatif manusia dalam membangun nilai-nilai budaya. Pada domain ini baik dan buruknya kebiasaan itu tidak menjadi persoalan urgen, asalkan dilakukan secara kolektif, maka sudah ia termasuk katagori 'urf. Berbeda dengan adat yang oleh fuqaha'diartikan sebagai tradisi secara umum, tanpa memandang apakah dilakukan oleh satu orang atau satu kelompok.

Dari definisi diatas dapat disimpulkan istilah adat dan 'urf memang berbeda bila ditinjau dari dua aspek yang berbeda pula. Perbedaanya, istilah adat hanya menekankan aspek pengulangan pekerjaan, sementara 'urf hanya melihat pelakunya. Disamping itu, adat bisa dilakukan oleh pribadi atau kelompok, sementara 'urf harus dijalani oleh kelompok atau komunitas tertentu. Simpelnya, adat hanya melihat aspek pekerjaan, 'urf lebih menekankan sisi pelakunya.

Persamaanya, adat dan 'urf adalah sebuah pekerjaan yang sudah diterima akal sehat, tertanam dalam hati, dilakukan berulang-ulang, dan sesuai dengan karakter pelakunya. Titik perbedaan dan persamaan dalam alinea diatas sebenarnya muncul karena dilatarbelakangi banyaknya definisi yang ditawarkan masing-masing ulama.[24]

Secara umum, terdapat empat syarat bagi sebuah tradisi untuk dijadikan pijakan hukum, *pertama*, tidak bertentangan dengan salah satu nash syari'at; *kedua* berlaku dan atau diberlakukan secara umum dan konstan; *ketiga* tradisi itu sudah terbentuk bersamaan dengan saat pelaksanaanya; *keempat* tidak terdapat ucapan atau perbuatan yang berlawanan dengan nilai substansial yang dikandung oleh tradisi. Empat syarat ini akan diperinci dalam pemilahan berikut:

1. Adat tidak berbenturan dengan teks syariat, artinya adat tersebut berupa adat shahih, sehingga tidak akan menganulir seluruh aspek substansial nash. Sebab bila seluruh isi substansial nash tidak teranulir, maka tidak dinamakan bertentangan dengan nash, karena masih terdapat beberapa unsur nash yang tak tereliminasi. Dengan demikian, unsure-unsur positif adat yang tidak bersebrangan dengan nash bisa dipelihara dan

[24] Abdul Haq, Formulasi Nalar.., h. 274.

dijadikan pondasi hukum, sementara bagian-bagian nash yang tidak terlindas oleh adat juga bisa dijadikan acuan hukum.

2. Adat berlaku konstan(*iththirad*) dan menyeluruh, atau minimal dilakukan dengan kalangan mayoritas(*ghalib*). Bilapun ada yang tidak mengerjakan, maka itu hanya sebagian kecil saja dan tidak begitu dominan. Cara mengukur konstansi adat sepnuhnya diserahkan pada penilaian masyarakat(*ahl al-'urf*), apakah ia dianggap sebagai pekerjaan yang sangat sering mereka jalankan atau tidak. Yang dimaksud adat yang konstan(*iththirad*) adalah adat yang bersifat umum dan tidak berubah-ubah dari waktu ke waktu.
3. Adat sudah terbentuk bersamaan dengan masa penggunaanya. Hal ini dapat dilihat dalam istilah-istilah yang biasa digunakan dalam transaksi jual beli, wakaf, atau wasiat. Konstruksi hukum pada ketiga jenis transaksi ini harus disesuaikan dengan istilah yang berlaku saat transaksi itu berlangsung, bukan kebiasaan yang akan terbentuk kemudian.
4. Tidak terdapat ucapan atau pekerjaan yang bertentangan dengan nilai-nilai substansial adat(*madlamun-al 'adat*). Misalnya disebuah pasar telah umum berlaku pelemparan alat tukar(*tsaman*) dalam prosesi transaksi. Pelemparan alat tukar yang biasa diistilahkan dengan *tasqit al-tsaman* tersebut adalah sebagai tanda bukti pembayaran tanpa melalui media ucapan.[25]

H. Adat Shahih dan Fasid

Bila ditilik secara umum, sebenarnya hanya terdapat dua kategori adat yang tidak lepas dari dinamika kehidupan manusia; *pertama* adat shahih; *kedua* adat fasid. Perincianya adalah sebagai berikut:

1. Adat Shahih, yakni bangunan tradisi yang tidak bertentangan dengan dalil syar'I, tidak mengharamkan sesuatu yang halal, tidak membatalkan sesuatu yang wajib, tidak menggugurkan cita kemaslahatan, serta tidak mendorong timbulnya mafsadat. Contohnya seperti kebiasaan masyarakat feodal irak dalam memilih mas kawin menjadi mahar *hal*(kontan) dan mahar *mu'ajjal*(tunda), atau pemberian bingkisan oleh seorang pemuda kepada kekasihnya sebelum dilangsungkannya akad nikah, dimana semua itu dianggap sebagai hadiah, bukan maskawin. Karena kebiasaan-kebiasaan diatas tidak berlawanan dengan

[25] *Ibid*., h. 283.

garis ketentuan syariat, maka ia boleh dipelihara dan dijadikan pijakan hukum.

2. Adat Fasid, yaitu tradisi yang berlawanan dengan dalil syariat, atau menghalalkan keharaman maupun membatalkan kewajiban, serta mencegah kemaslahatan dan mendorong timbulnya kerusakan. Contohnya adalah kebiasaan masyarakat arab jahiliyah yang mengubur anak perempuanya hidup-hidup karena dianggap sebagai aib, berjudi atau taruhan, menggandakan uang(rentenir), berpesta pora,dll. Jenis kedua ini sudah pasti tidak akan mendapat legitimasi syariat

Para ulama' sepakat bahwa adat shahih wajib dipelihara dan diikuti bila sudah menjadi norma-norma social. Kewajiban ini berlaku bagi seorang mujtahid dalam menggali hukum-hukum syari'at, atau bagi seorang hakim ketika memutuskan delik perkara di pengadilan. Sebab adat-istiadat bila sudah berlaku secara umum berarti telah menjadi kebutuhan elementer umat. Selama adat tidak berlawanan dengan nash, maka selama itu pula ia wajib dijadikan acuan. Sebaliknya, adat fasid jelas tidak boleh dipelihara, karena pemeliharaan atas adat jenis ini akan mengakibatkan rusaknya fondasi hukum-hukum syariat. Padahal ajaran islam memuat cita kemaslahatan universal, sementara adat fasid belum tentu mengandung unsure-unsur maslahah, kalaupun ada pasti bersifat subjektif, temporal (sesaat), persial (sempalan), atau lokal-partikular.

Qâ'idah-Qâ'idah Cabang

Dalam kitab *al-Wajiz fii idhahi Qawâ'id Fiqhi al-Kulliyyah*,[26] dijelaskan bahwa *qâ'idah furu'* (cabang) dalam *qâ'idah* ini antara lain:
Qâ'idah Pertama:

اِسْتِعْمَالُ النَّاسِ حُجَّةٌ يَجِبُ العَمَلُ بِهَا

"Apa yang biasa diperbuat orang banyak adalah hujjah (alasan/argument/dalil) yang wajib diamalkan"

Maksud *qâ'idah* ini adalah bahwa adat kebiasaan suatu masyarakat dibangun atas dasar nilai-nilai yang dianggap oleh masyarakat tersebut. Nilai-nilai tersebut diketahui, dipahami, disikapi dan dilaksanakan atas dasar kesadaran masyarakat tersebut. Dengan demikian, apa yang sudah menjadi adat kebiasaan di masyarakat, menjadi pegangan bagi setiap anggota masyarakat untuk menaatinya.

[26] Shiddieqy bin Ahmad. *al-Wajiz*.., h. 292-310.

Contoh: Apabila tidak ada perjanjian antara sopir truk dan kuli mengenai menaikkan dan menurunkan batu bata, maka sopir diharuskan membayar ongkos sebesar kebiasaan yang berlaku.

Qâ'idah Kedua:

اِنَّمَا تُعْتَبَرُ العَادَةُ اِذَا اضْطَرَدَتْ اَو غَلَبَتْ

"Adat yang dianggap (sebagai pertimbangan hukum) itu hanyalah adat yang terus-menerus berlaku atau berlaku umum"

Dalam masyarakat suatu perbuatan atau perkataan yang dapat diterima sebagai adat kebiasaan, apabila perbuatan atau perkataan tersebut sering berlakunya, atau dengan kata lain sering berlakunya itu sebagai suatu syarat (salah satu syarat) bagi suatu adat untuk dapat dijadikan sebagai dasar hukum.

Contoh: Apabila seorang yang berlangganan koran selalu diantar ke rumahnya, ketika koran tersebut tidak di antar ke rumahnya, maka orang tersebut dapat menuntut kepada pihak pengusaha koran tersebut.

Qâ'idah Ketiga:

العِبْرَةُ لِلغَالِبِ الشَّا ئِعِ لاَ لِلنَّادِرِ

"Adat yang diakui adalah yang umumnya terjadi yang dikenal oleh manusia bukan dengan yang jarang terjadi"

Ibnu Rusydi menggunakan ungkapan lain, yaitu:

الحُكْمُ بِا لمُعْتَا دِلاَ بِا النَّادِرِ

"Hukum itu dengan yang biasa terjadi bukan dengan yang jarang terjadi"

Contoh: Menetapkan hukum mahar dalam perkawinan namun tidak ada kejelasan berapa banyak ketentuan mahar, maka ketentuan mahar berdasarkan pada kebiasaan.

Qâ'idah Keempat:

المَعْرُوْفُ عُرْفًا كَالْمَشْرُوْطِ شَرْطًا

"Sesuatu yang telah dikenal 'urf seperti yang disyaratkan dengan suatu syarat"

Maksudnya adat kebiasaan dalam bermuamalah mempunyai daya ikat seperti suatu syarat yang dibuat. Contoh: Menjual buah di

pohon tidak boleh karena tidak jelas jumlahnya, tetapi karena sudah menjadi kebiasaan maka para ulama membolehkannya.

Qâ'idah Kelima:

الْمَعْرُوْفُ بَيْنَ تُجَّارٍ كَالْمَشْرُوْطِ بَيْنَهُمْ

"Sesuatu yang telah dikenal di antara pedagang berlaku sebagai syarat di antara mereka"

Sesuatu yang menjadi adat di antara pedagang, seperti disyaratkan dalam transaksi.Contoh: Transaksi jual beli batu bata, bagi penjual untuk menyediakan angkutan sampai kerumah pembeli. Biasanya harga batu bata yang dibeli sudah termasuk biaya angkutan ke lokasi pembeli.

Qâ'idah Keenam:

التَّعْيِيْنُ بِالْعُرْفِ كَالتَّعْيِيْنِ بِالنَّص

"Ketentuan berdasarkan 'urf seperti ketentuan berdasarkan nash"

Penetapan suatu hukum tertentu yang didasarkan pada 'urf dan telah memenuhi syarat-syarat sebagai dasar hukum, maka kedudukannya sama dengan penetapan suatu hukum yang didasarkan pada nash.

Contoh: Apabila orang memelihara sapi orang lain, maka upah memeliharanya adalah anak dari sapi itu dengan perhitungan, anak pertama untuk yang memelihara dan anak yang kedua utuk yang punya, begitulah selanjutnya secara beganti-ganti.

Qâ'idah Ketujuh:

الْمُتَنَعُ عَادَةً كَالْمُمْتَنَعِ حَقِيْقَةً

"Sesuatu yang tidak berlaku berdasarkan adat kebiasaan seperti yang tidak berlaku dalam kenyataan"

Maksud *qâ'idah* ini adalah apabila tidak mungkin terjadi berdasarkan adat kebiasaan secara rasional, maka tidak mungkin terjadi dalam kenyataannya.

Contoh: Seseorang mengaku bahwa tanah yang ada pada orang itu miliknya, tetapi dia tidak bisa menjelaskan dari mana asal-usul tanah tersebut.

Qâ'idah Kedelapan:

الحَقِيْقَةُ تُتْرَكُ بِدَلاَلَةِ العَادَةِ

"Arti hakiki (yang sebenarnya) ditinggalkan karena ada petunjuk arti menurut adat".

Contoh: Apabila seseorang membeli batu bata sudah menyerahkan uang muka, maka berdasarkan adat kebiasaan akad jual beli telah terjadi, maka seorang penjual batu bata tidak bisa membatalkan jual beli meskipun harga batu bata naik.

Qâ'idah Kesembilan:

الاِذْنُ العُرْفِ كَالاِذْنِ اللَفْظِى

"Pemberian izin menurut adat kebiasaan adalah sama dengan pemberian izin menurut ucapan"

Contoh: Apabila tuan rumah menghidangkan makanan untuk tamu tetapi tuan rumah tidak mempersilahkan, maka tamu boleh memakannya, sebab menurut kebiasaan bahwa dengan menghidangkan berarti mempersilahkannya.

I. Kesimpulan

Berdasarkan penjelasan *qa'idah* ini, maka adat (tradisi) merupakan variabel sosial yang mempunyai otoritas hukum. Islam memberikan ruang akomodasi bagi adat. Inilah yang menyebabkan hukum Islam bersifat fleksibel. dan dinamis.

Adapun prasyarat adat dapat dijadikan sebagai landasan hukum apabila: (1) Tidak bertentangan dengan nash dan berlaku secara umum berdasarkan akal sehat; dan (2) Tidak menimbulkan kerusakan atau kemafsadatan.

BAB XII

QAWÂ'ID FIQHIYAH AL-KULLIYAH AL-MUTTAFAQ:
Empat Puluh Qâ'idah yang Disepakati

A. Pendahuluan

Sebagaimana sudah dielaborasi sebelumnya bahwa *Qawâ'id Fiqhiyyah* merupakan dasar-dasar yang memiliki hubungan dengan persoalan-persoalan fiqh partikular. *Qâ'idah-qâ'idah* ini disimpulkan secara umum dari materi-materi fiqh dan kemudian *qâ'idah* ini diapikasikan untuk menentukan hukum dari kasus-kasus baru yang tidak dijelaskan secara eksplisit dalam nash.

Secara umum fuqaha mengklasifikasikan *Qawâ'id Fiqhiyyah* ini menjadi dua macam, yaitu *Qawâ'id Asasiyah* dan *Qawâ'id Ghairu Asasiyah*. *Qawâ'id Fiqhiyah Asasiyah* adalah lima *qâ'idah* pokok yang utama dari formulasi *qâ'idah* fiqh yang ada. *Qâ'idah* ini dipergunakan untuk menyelesaikan masalah-masalah *Furu'iyyah*. Sedangkan *Qâ'idah Fiqhiyyah al-Kulliyah* atau biasa juga disebut sebagai *Qawâ'id Ghairu Asasiyah* merupakan *qâ'idah-qâ'idah* fiqh yang bersifat umum dan memiliki ruang lingkup sangat luas serta berlaku dalam berbagai cabang hukum fiqh.

Qawâ'id Fiqhiyyah ghairu asasiyah dibagi menjadi dua bagian, yaitu *qâ'idah ghairu asasiyah muttafaq 'alaih* (*qâ'idah* yang disepakati), dan *qâ'idah ghairu asasiah mukhtalafah fiha* (*qâ'idah* yang diperselisihkan).

Adapun jumlah *qâ'idah ghairu asasiyah muttafaq 'alaih atau* sebanyak empat puluh *qâ'idah*. *Qâ'idah* ini memang tidak termasuk *qâ'idah asasiyah*, namun keberadaannya sangat penting dalam konstelasi hukum Islam, karena itu kalangan fuqaha sepakat tentang kehujjahan *qâ'idah* ini. Eksistensi *qâ'idah* ini tidak terlepas dari sumber hukum, baik al-Qur'an maupun al-Sunnah, oleh karenanya *qâ'idah* ini disebut sebagai sebagai *qâ'idah kulliyah* (*qâ'idah* universal).[1]

---

[1] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah Ushuliyah dan Fiqhiyah*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), h. 144.

B. Qawâ'id al-Kulliyah

Menurut al-Suyuthi dalam kitab *al-Asybâh wa al-Nazhâir*,[2] bahwa jumlah *qawâ'id al-Kulliyah* itu ada empat puluh *qâ'idah* antara lain:

Qâ'idah Pertama:

١ - الاِجْتِهَادُ لَايُنْقَضُ بِالْاِجْتِهَاد

"Ijtihad yang telah lalu tidak dibatalkan oleh ijtihad kemudian".[3]

Maksud *qâ'idah* ini adalah suatu ijtihad di masa lalu tidak berubah karena ada hasil ijtihad baru dalam suatu kasus hukum. Alasannya, karena hasil ijtihad yang kedua tidak berarti lebih kuat dari hasil ijtihad yang pertama. Apabila hasil ijtihad yang pertama harus dibatalkan oleh yang hasil ijtihad kedua, maka akan menimbulkan ketidakadilan hukum. Contohnya: seorang hakim dengan ijtihadnya menjatuhkan hukuman kepada seorang pelaku kejahatan dengan hukuman tujuh tahun. Kemudian dalam kasus yang sama, datang lagi pelaku kejahatan, tetapi hakim menjatuhkan hukuman penjara seumur hidup, karena ada pertimbangan-pertimbangan lain dari sang hakim yang berbeda dengan pertimbangan pada pelaku pertama. Dalam konteks ini, bukan keadilannya yang berbeda, tetapi pertimbangan keadaan dan hukumnya berbeda, maka hasil ijtihadnya pun berubah, meskipun kasusnya sama.

Sudah barang tentu *qâ'idah* ini ada pengecualiannya, yaitu apabila jelas-jelas ijtihadnya itu salah, karena menyalahi sumber hukum Islam. Berkaitan dengan ijtihad yang dapat dibatalkan oleh ijtihad yang lain dengan ketentuan sebagai berikut :

a. Ijtihad yang kedua lebih kuat daripada ijtihad yang pertama. Misalnya *qaul jadîd* Imam Syafi'i dapat mengubah *qaul qadîm*nya.
b. Ijtihad terdahulu tidak relevan dengan kondisi atau aspek kemaslahatan yang dihadapi dewasa ini, sehingga hasil ijtihad tersebut perlu direvisi. Hanya saja kesalahan keputusan ijtihad dapat diterima jika ternyata keputusan itu bertentangan dengan nash, ijma' atau *qiyâs jaly*.[4]

---

[2] Jalaluddin Abdurrahman al-Suyuthi, *al-Asybâh wa al-Nazhâir*, (Surabaya: Haramain, t.th), h. 74-118; Lihat juga, Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah Ushuliyah dan Fiqhiyah*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2002), h. 144-177.

[3] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 74.

[4] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*,h. 145.

Qâ'idah Kedua:

٢ - إِذَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ غُلِبَ الحرامُ

"Apabila berkumpul antara halal dan hara pada waktu yang sama maka dimenangkan yang haram".[5]

Qâ'idah ini menegaskan adanya prioritas untuk mendahulukan yang haram daripada yang halal, apabila ada dua dalil yang bertentangan mengenai satu masalah, ada yang menghalalkan dan ada pula yang mengharamkan, maka dua dalil itu dipilih yang mengharamkan. Menetapkan status keharaman atas percampuran tersebut merupakan bentuk dari kehati-hatian (*ihtiyath*). Contoh dari *qâ'idah* ini, misalnya apabila dalam makanan terjadi percampuran antara yang halal dan haram, maka makanan tersebut dianggap haram.

Qâ'idah Ketiga:

٣ - الإِيْثَارُ بِالْقُرْبِ مَكْرُوْهٌ وَفِيْ غَيْرِهَا مَحْبُوْبٌ

"*Mengutamakan orang lain pada urusan ibadah adalah makruh dan dalam urusan selainnya adalah disenangi".*[6]

Qâ'idah ini menjelaskan bahwa tidak boleh mendahulukan orang lain dalam hal ibadah. Seperti, mendahulukan orang lain pada *shaf* pertama dalam shalat hukumnya dibenci (*makruh*), dan mendahulukaan orang lain untuk mendapatkan air untuk berwudhu. Begitu juga dihukumi *makruh*, apabila mendahulukan orang lain dalam bersedekah daripada dirinya sendiri. Sedangkan dalam masalah selain ibadah (urusan duniawi), maka mendahulukan orang lain daripada dirinya sendiri adalah suatu hal yang disenangi (*mahbub*), seperti, mendahulukan orang lain dalam membeli barang dagangan, dan mendahulukan orang lain dalam menerima bantuan, seperti mendapatkan beras raskin.

Qâ'idah Keempat:

٤ - التَابِعُ تَابِعٌ

"Pengikut itu hukumnya tetap sebagai pengikut yang mengikuti".[7]

Maksud *qâ'idah* ini adalah menjelaskan posisi hukum pengikut adalah mengikuti status hukum yang diikuti. *Qâ'idah* ini memiliki beberapa turunan *qâ'idah* diantaranya:

Pertama, (التابع لايفرد بالحكم) "*Pengikut itu tidak menyendiri di dalam hukum".* Contohnya, anak kambing di dalam perut tidak boleh dijual

[5] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 77.
[6] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 85.
[7] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 86.

dengan sendirinya, terjualnya induk merupakan terjualnya anak kambing tersebut. *Kedua*, (التابع ساقط بسقوط المتبوع) *"Pengikut menjadi gugur dengan gugurnya yang diikuti"*. Contohnya, seorang laki-laki tidak boleh menikahi saudari perempuan istrinya, namun apabila istrinya telah diceraikan, maka ia boleh menikahi saudari istrinya tersebut. *Ketiga*, (التابع لايتقدم على المتبوع) *"Pengikut itu tidak mendahului yang diikuti"*. Contohnya, dalam shalat tidak sah, seorang makmum mendahului imam. *Keempat*, (يغتفر فى التوابع مالا يغتفر فى غيرها) *"Dapat dimaafkan pada hal yang mengikuti dan tidak dimaafkan pada yang lainnya"*.[8] Contohnya, apabila seseorang mewakafkan kebun yang tanamannya sudah rusak, maka wakaf itu sah, karena yang rusak adalah tanaman yang mengikuti kebun.

Qâ'idah Kelima:

٥- تَصَرُّفُ الإمَامِ عَلَى الرَعْيَة مَنُوْطٌ بالمَصْلَحَة

"*Kebijakan seorang pemimpin terhadap rakyatnya bergantung kepada kemaslahatan"*.[9]

Qâ'idah ini menegaskan bahwa kebijakan seorang pemimpin harus berorientasi kepada kemaslahatan rakyat, bukan mengikuti keinginan hawa nafsunya, atau kelompoknya. *Qâ'idah* tersebut bersumber dari perkataan Imam Syafi'i, bahwa kedudukan imam (pemimpin) terhadap rakyatnya sama halnya dengan kedudukan wali terhadap anak yatim. Ungkapan tersebut berasal dari *qaul* Umar bin Khattab yang berbunyi "Sesungguhnya aku menempatkan diriku terhadap harta Allah seperti kedudukan wali terhadap anak yatim, jika aku membutuhkan maka aku akan mengambil daripadanya, dan apabila ada sisa akan aku kembalikan, dan ketika aku tidak membutuhkan niscaya aku menjauhinya".[10]

Aplikasi *qâ'idah* ini secara khusus berkaitan dengan kebijakan seorang pemimpin dalam melaksanakan kepemimpinannya yang harus berorientasi untuk mewujudkan kemaslahatan rakyat yang dipimpinnya, baik dalam konteks menarik kebalikan (*jalb al-mashâlih*) maupun menolak kemudaratan (*dar'u al-mafasid*). Di samping itu, kemaslahatan yang ditempuh seorang pemimpin juga harus mempertimbangkan kemaslahatan universal yang mencakup totalitas semua elemen masyarakat yang dipimpinnya, bukan kemaslahatan khusus untuk kepentingan individu atau golongan tertentu saja.

---

[8] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 88.
[9] Al-Suyuthi, *al-Asybah..*, h. 88.
[10] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*, h. 150.

Qâ'idah Keenam:

٦- الحُدُوْدُ تَسْقُطُ بالشُّبْهَات

"Sanksi had gugur karena adanya syubhat".[11]

Qâ'idah ini menjelaskan tentang gugurnya hukuman (*hudud*) bila terdapat keraguan padanya. *Hudud* adalah jamak dari kata *had* yang berarti hukuman yang telah ditentukan batas kadarnya karena telah melanggar *jarimah* yang merupakan hak Allah *Ta'ala*, seperti hukuman potong tangan bagi pencuri dan hukuman dera atau rajam bagi pezina.[12]

Ada tiga macam *syubhat* yang dapat menggugurkan sanksi *had*, yaitu: *Pertama*, *syubhat* yang berhubungan dengan *fa'il* (pelaku) yang disebabkan oleh salah sangka pelaku, seperti mengambil harta orang lain yang dikira miliknya. *Kedua*, *syubhat* karena perbedaan ulama dalam berijtihad, seperti Imam Malik membolehkan nikah tanpa saksi, tetapi harus ada wali, sedangkan Imam Abu Hanifah membolehkan nikah tanpa wali, tetapi harus ada saksi. *Ketiga*, *syubhat* karena tempat (*fi al-mahal*), seperti menyetubuhi istri yang sedang *haidh*.

Qâ'idah Ketujuh:

٧- الحُرُّ لَايَدْخُلُ تَحْتَ اليَدِ

"Orang merdeka itu tidak masuk di bawah tangan atau kekuasaan".[13]

Maksud *qâ'idah* ini adalah menjelaskan tentang status orang yang merdeka (*hurriyah*) itu tidak dikuasai oleh pihak mana pun, sebab ia tidak ada yang memiliki. Berbeda halnya dengan status hamba sahaya (*'abd*), maka dirinya di bawah kekuasaan tuannya, dan ini berarti pula ia bisa dimiliki, dijualbelikan dan diwariskan oleh tuannya.

Misalnya, seorang merdeka dipenjara karena melakukan kesalahan, dan ketika dipenjara ia mati karena terkena reruntuhan bangunan, maka kematiannya tersebut tidak terkena ganti rugi bagi pihak keamanan sebagai pengelola penjara. Sebaliknya apabila yang mati itu seorang hamba, maka pihak keamanan harus memberikan ganti rugi kepada tuannya, karena budak tersebut masih milik taunnya.

Imam Tajuddin al-Subky, menolak *qâ'idah* ini, ia mengatakan bahwa orang merdeka juga masuk di bawah kekuasaan. Alasan ia menolak *qâ'idah* ini, karena *qâ'idah* ini tidak didasarkan atas dalil nash maupun ijmak, padahal setiap *qâ'idah* harus diasumsikan dari dalil.[14]

---

[11] Al-Suyuthi, *al-Asybah*.., h. 89.
[12] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah*.., h. 151.
[13] Al-Suyuthi, *al-Asybâh*.., h. 91.
[14] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah*.., h. 153.

Berdasarkan hal ini, maka menurut penulis, *qâ'idah* ini hanya relevan pada masa ketika masih terjadi perbudakaan.

Qâ'idah Kedelapan:

٨- الحَرِيْمُ لَهُ حُكْمٌ مَاهُوَ حَرِيْمٌ لَهُ

"Hukum untuk menjaga sesuatu sama dengan yang dijaga".[15]

Qâ'idah ini berhubungan dengan aspek kehati-hatian untuk menjaga hal-hal yang *syubhat* agar tidak terjatuh kepada yang haram. *Al-harim* ini bisa masuk kepada hukum wajib, haram maupun makruh. Contoh *al-harim* yang masuk wajib, seperti membasuh tangan melampaui siku dan membasuh sebagian atas mata kaki dalam berwudhu.

Qâ'idah Kesembilan:

٩- اذا اجْتَمَعَ اَمْرَانِ مِنْ جِنْسٍوَاحِدٍ وَلَمْ يَخْتَلِفْ مَقْصُوْدُهُمَا دَخَلَ اَحَدُهُمَا فِي الاَخَرِ غَالِبًا

"Apabila bersatu dua perkara dari satu jenis, dan maksudnya tidak berbeda, maka hukum salah satunya dimasukkan kepada hukum yang lain".[16]

Maksud *qâ'idah* ini adalah jika ada dua perkara yang sejenis dan tujuannya sama, maka cukup dengan melakukan salah satunya. Contohnya, seseorang yang berhadas kecil dan berhadas besar, kemudian ia mandi untuk menghilangkan hadas besar, maka kedua hadas tersebut sudah hilang, karena kedua masalah tersebut sama, yang besar dapat mengikuti yang kecil, namun tidak sebaliknya. Begitu juga apabila berkumpul dua waktu shalat, yaitu shalat *'id* dan shalat jum'at, maka cukup sekali saja mandi. Demikian juga, seperti kebiasaan seseorang yang berpuasa senin kamis, kemudian ia berpuasa enam hari di bulan syawal, maka kedua puasa itu dianggap sah, dan mempunyai dua pahala.[17]

Qâ'idah Kesepuluh:

١٠- اِعْمَالُ الكَلَامِ اَوْلَى مِنْ إِهْمَالِهِ

"Mengamalkan suatu kalimat lebih utama daripada mengabaikannya".[18]

Maksud *qâ'idah* ini berkaitan dengan suatu kalimat yang adakalanya jelas dan adakanya tidak jelas. Untuk kalimat yang jelas tidak ada masalah, akan tetapi untuk kalimat yang tidak jelas maksudnya, maka kalimat terebut tidak boleh diabaikan atau lebih baik

[15] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 91.
[16] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 92.
[17] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*, h. 154.
[18] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 94.

diamalkan. Contohnya, apabila seseorang sedang sakit keras dan berwasiat bahwa harta warisannya akan diberikan kepada anaknya. Namun orang tersebut hanya mempunyai cucu karena anaknya telah meninggal, maka harta warisan itu milik cucunya.[19]

Qâ'idah Kesebelas:

١١ - اَلخَرَجُ بِالضَمَانِ

"Berhak mendapatkan hasil disebabkan karena keharusan mengganti kerugian".[20]

Maksud *qâ'idah* ini adalah berkaitan dengan arti asal *al-kharaj*, yaitu sesuatu yang dikeluarkan baik manfaat benda, binatang ternak maupun pekerjaan, seperti pohon mengeluarkan buah atau binatang ternak mengeluarkan susu. Sedangkan *al-dhaman* berarti ganti rugi. Contohnya, seekor binatang ternak dikembalikan oleh pembelinya dengan alasan cacat. Maka si penjual tidak boleh meminta bayaran atas penggunaan binatang tersebut, karena penggunaan binatang tersebut sudah menjadi hak pembeli.

Qâ'idah Kedua belas:

١٢ - الخُرُوْجُ مِنَ الخِلَافِ مُسْتَحَبٌّ

"Keluar dari pertentangan perbedaan pendapat itu diutamakan".[21]

Maksud *qâ'idah* ini adalah berkaitan dengan sikap toleransi (*tasamuh*) dalam melihat perbedaan pendapat (*khilafiyah*) pada persoalan *furu' fiqhiyyah* dengan sedapat mungkin mengakomodir perbedaan tersebut, sehingga dapat mengeleminir pertentangan dan keluar dari perbedaan pendapat itu diutamakan dan merupakan sikap yang dianjurkan.

Contohnya, membasuh atau mengusap sebagian rambut kepala dalam berwudu. Bagi Imam Syafi'i cukup mengusap sebagian kecil, sementara Imam Abu Hanifah memberi batasan minimal sepertiga rambut kepala, sedangkan Imam Malik mengharuskan keseluruhannya. Agar tidak terjadi perbedaan pendapat (*khilafiyah*), maka mengikuti pendapat Imam Malik lebih dianjurkan, karena hal itu berarti mengikuti pula pendapat Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah.[22]

---

[19] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*, h. 155.
[20] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 99.
[21] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 100.
[22] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*, h. 157.

Qâ'idah Ketiga belas:

١٣ - الدَفْعُ اَقْوَى مِنَ الرَفْعِ

"Menolak gugatan lebih kuat daripada menggugat".[23]

Qâ'idah ini berkaitan dengan persoalan sengketa. Artinya, menolak itu lebih baik dilakukan sebelum terjadinya suatu perkara, sedangkan menggugat itu setelah terjadinya suatu perkara. Contohnya, apabila seorang penggugat tidak bisa memberikan bukti-bukti yang menyakinkan, maka perkaranya harus ditolak. Demikian juga contoh lain, seperti untuk menjadi seorang pemimpin, maka diperlukan beberapa syarat-syarat yang harus dipenuhi, oleh karenanya, lebih mudah menolak calon-calon yang tidak memenuhi syarat daripada menggugat pemimpin yang sudah diangkat.

Qâ'idah Keempat belas:

١٤ - الرُخَصُ لَاتُنَاطُ بِالمَعَاصِى

"Keringanan itu tidak dikaitkan dengan kemaksiatan".[24]

Qâ'idah ini digunakan untuk menjaga agar keringanan (*rukhshah*) dalam hukum tidak disalahgunakan untuk melakukan maksiat. Seperti tidak dibolehkan meng-*qashar*, men-*jamak* shalat atau berbuka puasa di bulan Ramadhan bagi seseorang yang dalam perjalanan menuju maksiat, misalnya berpergian untuk berjudi, mencuri atau bertemu dengan wanita yang bukan *mahramnya* dengan tujuan pacaran atau perbuatan mendekati zina.

Qâ'idah Kelima belas:

١٥ - الرخص لاتناط بالشك

"Keringanan itu tidak dikaitkan dengan keraguan".[25]

Qâ'idah ini digunakan untuk menjaga agar keringanan (*rukhshah*) dalam hukum tidak diberlakukan karena adanya keraguan. Misalnya, seseorang ragu tentang seberapa jauh jarak yang dia tempuh dalam perjalanannya, maka dengan kondisi seperti ini, ia tidak boleh menggunakan *rukhshah* untuk men-*jamak* atau meng-*qashar* sholatnya.

---

[23] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 101.
[24] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h.101.
[25] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 103.

Qâ'idah Keenam belas:

١٦ - الرِضَا بِالشَّيْءِ رِضَى بِمَا يَتَوَلَّدُ مِنْهُ

"Ridha atas sesuatu berarti ridha pula dengan akibat yang muncul *dari sesuatu tersebut".*[26]

Maksud *qâ'idah* ini adalah berkaitan dengan kerelaan atau keridhaan terhadap sesuatu sebagai konsekuensinya. Artinya, apabila seseorang telah ridha terhadap sesuatu, maka ia juga harus ridha menanggung segala risiko yang timbul dari hal tersebut. Contohnya, apabila sesorang ridha beragama Islam, maka ia harus ridha melaksanakan segala kewajiban dan meninggalkan segala larangan dalam ketentuan agama Islam. Contoh lain, seperti apabila seseorang rela membeli rumah yang sudah rusak, maka ia juga harus rela apabila rumah tersebut runtuh.

Qâ'idah Ketujuh belas:

١٧ - السُؤَالُ مُعَادٌ فِي الجَوَاب

"Pertanyaan itu terulang dalam jawaban".[27]

Maksud *qâ'idah* ini adalah hukum dari jawaban itu terletak pada soalnya. Contohnya, apabila seorang hakim bertanya kepada tergugat (suami): "apakah engkau telah menalak istrimu"? Kemudian dijawab: "Ya". Maka bagi istri telah berlaku hukm sebagai wanita yang ditalak.

Qâ'idah Kedelapan belas:

١٨ - لَايُنْسَبُ اِلَى سَاكِتٍ قَوْلٌ ولكن السكوت فى معرض الحاجة الى البيان بيان

"Perkataan tidak bisa disandarkan kepada yang diam, tetapi sikap diam dalam hal membutuhkan keterangan adalah merupakan suatu keterangan".[28]

Qâ'idah ini menetapkan bahwa suatu keputusan hukum tidak bisa diambil dengan diamnya seseorang, kecuali ada *qarinah*, tanda-tanda, atau alasan yang menguatkannya, maka diamnya orang tersebut merupakan keerangan juga.

Contohnya: apabila seseorang tergugat, ketika ditanya hakim, kemudian ia diam saja, maka diperlukan bukti-bukti lain yang menguatkan gugatan penggugat. Akan tetapi, apabila seorang gadis yang diminta izinnya untuk dinikahkan lalu diam saja, tanpa ada perubahan apa-apa pada perangainya, maka diamnya itu menunjukkan persetujuan.

---

[26] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 103
[27] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 104.
[28] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 104

Qâ'idah Kesembilan belas:

١٩ - مَا كَانَ اَكْثَرُ فِعْلًا كَانَ اَكْثَرُ فَضْلًا

"Sesuatu yang lebih banyak pekerjaannya, maka lebih banyak keutamaannya".[29]

Qâ'idah ini menjelaskan tentang kuantitas suatu perbuatan berbanding lurus dengan kuantitas keutamaan yang akan diperoleh. Dengaqn demikian, perbuatan yang tindakannya lebih banyak dinilai lebih utama daripada suatu perbuatan yang kuantitasnya lebih sedikit.

Misalnya, seseorang yang melakukan ibadah dan merasakan adanya beban yang lebih berat, maka secara otomatis akan mendapatkan nilai lebih. seperti halnya orang yang melakukan tiga rakaat shalat witir dengan cara dipisah (dua kali salam), akan lebih baik daripada mengerjakannya dengan cara disambung (satu kali salam). Hal ini terjadi karena shalat witir dengan cara dipisah di dalamnya terkandung unsur-unsur niat, takbiratul ihram, membaca al-fatihah dan salam, yang notabene nya lebih banyak dikerjakan dibanding dengan shalat witir dengan cara disambung. Demikian pula shalat sunnat dengan cara berdiri lebih banyak pahalanya daripada duduk.

Qâ'idah ini juga didasarkan hadits Nabi yang diriwayatkan Imam Muslim:

اجرك على قد رنصبك

Artinya: "Upahmu sesuai dengan kadar usahamu". (HR. Musliam)

Namun demikian, *qâ'idah* ini memiliki beberapa pengecualian. Dalam contoh dibawah ini, terdapat amal yang jika disimpulkan semuanya adalah amal yang ringan namun mempunyai pahala yang besar, beberapa diantaranya adalah:

a. Mengerjakan shalat dengan cara *qashar* lebih utama dibanding mengerjakan secara sempurna (tanpa di-*qashar*) bagi orang yang melakukan perjalanan selama tiga hari atau lebih.
b. Membaca surat yang pendek dalam shalat berjama'ah lebih baik daripada membaca surat yang panjang.
c. Shalat shubuh walaupun hanya dua rakaat, lebih utama daripada shalat lainnya, karena berat untuk melakukannya.
d. Haji dan wuquf dengan berkendara lebih utama daripada jalan kaki.
e. Sadaqah hewan qurban dengan dimakan sedikit untuk diambil berkahnya lebih utama daripada sadaqah secara keseluruhan.[30]

---

[29] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 105.
[30] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*, h. 162.

Qâ'idah Kedua puluh:

٢٠ - المُتَعَدِّى اَفْضَلُ مِنَ القَاصِرِ

"Perbuatan yang mencakup kepentingan orang lain lebih utama daripada kepentingan sendiri".[31]

Maksud *qâ'idah* ini adalah suatu perbuatan yang mendatangkan manfaat lebih luas dan dirasakan banyak orang lebih diutamakan daripada perbuatan yang hanya mendatangkan manfaat untuk kepentingan pribadi.

Berdasarkan *qâ'idah* ini Abu Ishaq berpendapat bahwa fardhu kifayah lebih utama daripada fardhu 'ain, karena fardhu kifayah dapat membebaskan dosa orang lain, sedangkan fardhu 'ain hanya membebaskan dosa bagi pelakunya sendiri. Bahkan lebih jauh, Imam Syafi'i menyatakan bahwa lebih utama menuntut ilmu darpada shalat sunnat, karena manfaat ilmu dapat dirasakan orang banyak, sedangkan manfaat shalat sunnat hanya khusus bagi pelakunya saja.[32]

Qâ'idah Kedua puluh satu:

٢١ - الفَرْضُ اَفْضَلُ مِنَ النَفْلِ

"Fardhu lebih utama daripada yang sunnah".[33]

Maksud *qâ'idah* ini adalah mendahulukan pekerjaan yang wajib lebih utama daripada pekerjaan yang sunnah. *Qâ'idah* ini berdasarkan sabda Nabi yang merupakan Hadis Qudsy, yaitu:

وَمَاتَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِيْ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِيْ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِيْ يَسْمَعُ بِه وَبَصَرَهُ الَّذِيْ يُبْصِرُ بِه وَيَدَهُ الَّتِيْ بَطِشَ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِيْ يَمْشِيْ بِهَا وَلَئِنْ سَأَلَنِيْ لأُعْطِيَنَّهُ وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِيْ لأُعِيْذَنَّهُ.

(رواه البخارى)

Artinya: "Tidak ada cara yang paling Aku sukai bagi hamba-Ku yang mendekatkan diri kepada-Ku kecuali melaksanakan apa yang telah Aku fardhukan kepadanya, dan tidak henti-hentinya hamba-Ku mendekatkan diri dengan melkasanakn ibadah-ibadah Sunnah, sehingga Aku mencintainya. Maka apabila Aku mencintainya, maka jadilah Aku pendengarannya yang dia

[31] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 106.
[32] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*, h. 163.
[33] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 106.

mendengar dengannya (telinganya), penglihatan yang dia melihat dengannya (matanya), dan tangan yang dia meraih dengannya, dan kakinya yang dia berjalan dengannya, dan jika dia meminta kepada-Ku, sungguh Aku akan memberinya, dan jika dia meminta perlindungan-Ku, sungguh Aku akan melindunginya". (HR. Al-Bukhari)

Contohnya, seseorang yang mempunyai tanggungan *qadha* puasa ramadhan, kemudian ia ingin melalkukan puasa sunnat bulan syawal, maka hendaknya ia melaksanakan *qadha* puasanya lebih dahulu daripada melakukan puasa sunnah.[34]

Qâ'idah ini menurut fuqha memiliki beberapa pengecualian, antara lain:

a. Membebaskan pembayaran utang orang yang dalam kesulitan lebih utama daripada menunda pembayaran. Pembebasan pembayaran hukumnya sunnat, sedangkan enundaan hukumnya wajib. Hal sebagaimana dikonfirmasi dalam al-Qur'an:
b. Memulai mengucapkan salam hukumnya sunnat, tetapi lebih utama dari menjawab salam, walaupun menjawabnya hukumnya wajib. Hal ini sebagaimana dikonfirmasi hadis Nabi Muhammad SAW:
c. Wudlu sebelum masuk waktu sholat itu sunnah, dan itu lebih baik dari pada wudlu (yang wajib) karena masuk waktu, sebab wudlu sbelum waktu sholat mengandung beberapa kemaslahatan.

Qâ'idah Kedua puluh dua:

٢٢ - الفَضِيْلَة المُتَعَلِّقَة بِنَفْسِ العِبَادَةِ اَوْلَى مِنَ المتعلقة بِمَكَانِهَا

"Keutamaan yang dikaitkan dengan ibadahnya sendiri lebih baik daripada yang dikaitkan dengan tempatnya".[35]

Qâ'idah ini menjelaskan tentang keutamaan ibadah tanpa melihat tempat dan waktunya. Hal ini sangat logis dan wajar, karena penyempurnaan terhadap entitas ritual ibadah itu sendiri harus diutamakan daripada sibuk dengan faktor eksternal di luar ibadah, seperti tempat dan waktu.

Contohnya, shalat fardhu di masjid lebih utama daripada shalat fardhu di luar masjid, namun shalat di luar masjid secara berjama'ah lebih utama daripada shalat di masjid sendirian. tetapi berjama'ah di luar masjid lebih baik daripada shalat sendirian di masjid. Demikian juga melakukan thawaf dekat Ka'bah dengan cara berlari-lari kecil

[34] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*, h.164.
[35] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 107.

disunnatkan, namun ketika posisi dekat Ka'bah penuh sesak dan berdesak-desakan, maka lebih baik melakukan thawaf agak jauh dari Ka'bah sehingga dapat dilakukan dengan cara berlari-lari kecil.[36]

Qâ'idah Kedua puluh tiga:

٢٣ - الوَاجِبُ لَايُتْرَكُ اِلَّا لِوَاجِبٍ

"Sesuatu yang wajib hukumnya tidak boleh ditinggalkan kecuali ada sesuatu yang wajib lagi".[37]

Maksud *qâ'idah* ini adalah suatu perbuatan yang wajib tidak boleh dianulir atau digugurkan, keculai oleh perbuatan yang memiliki kekuatan hukum yang bersifat wajib. Contohnya: manusia wajib dihormati hartanya, darahnya, dan kehormatannya, kecuali apabila dia melakukan kejahatan, maka kewajiban tadi ditinggalkan karena ada kewajiban lain yaitu melaksanakan hukum.

Termasuk dalam cakupan *qâ'idah* ini adalah *qâ'idah* diantaranya:

الوَاجِبُ لَايُتْرَكُ اِلَّا ل

"*Sesuatu yang wajib tidak boleh ditinggalkan dengan melakukan yang sunnat".*

Contohnya, seseorang istri berpuasa senin atau kamis, namun suaminya tidak menginginkan atas puasanya tersebut, maka seorang istri harus meninggalkan atau membatalkan puasanya untuk memenuhi keinginan suaminya, karena taat pada suami itu jauh lebih penting (wajib) daripada puasa sunnat. Demikian juga mislanya, orang yang sudah berdiri pada raka'at ketiga dan lupa tidak melakukan *tahiyyat awal*, maka orang tersebut harus tetap meneruskan berdiri, karena berdiri itu hukumnya wajib, sedangkan *tahiyyat awal* itu sunnat.[38]

ما كان ممنوعا اذا جاز وجب

"Semua yang dilarang, apabila boleh, menjadi wajib"

Berdasarkan *qâ'idah* ini dapat ditegaskan bahwa sesuatu yang telah diwajibkan, tidak boleh ditinggalkan kecuali ada sesuatu kewajiban yang setimpal, dan kewajiban tidak boleh ditinggalkan kecuali ada sesuatu kewajiban yang mengharuskan unutuk meninggalkannya.

Contohnya, memotong tangan pencuri, seandainya tidak wajib, tentu hukumnya haram, sebab memotong adalah tindak pidana. Wajibnya makan bangkai bagi orang yang terpaksa, kalau tidak, pasti

---

[36] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*, h.165.
[37] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 108.
[38] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*, h.166.

haram hukumnya. Begitu juga hukum khitan adalah wajib, jika tidak tentu haram hukumnya, sebab khitan itu melukai atau memotong anggota badan.

Adapun pengecualian dari *qâ'idah* ini antara lain:

a. Sujud syahwi dan syujud tilawah itu tidak wajib, namun jika tidak disyari'atkan tentu tidak boleh dikerjakan.
b. Melihat wanita yang akan dinikahi itu tidak wajib, tetapi kalau saja tidak disyari'atkan tentu tidak boleh dilakukan.

Qâ'idah kedua puluh empat:

٢٤ - مَا اَوْجَبَ اَعْظَمَ الاَمْرَيْنِ بِخُصُوْصِهِ لَايُوْجِبُ اَهـوَنَهُمَا بِعُمُوْمِهِ

"Sesuatu yang menjadikan lebih besar dari dua perkara sebab khususnya itu tidak mewajibkan perkara yang lebih ringan sebab umumnya".[39]

Maksud *qâ'idah* ini adalah jika dalam suatu persoalan terdapat dua macam tuntutan; dimana yang satu merupakan perkara umum yang mengakibatkan hukum ringan, dan satunya lagi perkara khusus yang mengakibatkan hukum berat. Berkaitan dengan hal ini, maka jika seseorang telah ditetapkan dengan hukum yang berat, sebab tuntutan perkara khusus, maka ia tidak perlu ditetapkan dengan perkara umum yang tuntutan hukumannya ringan.[40]

Misalnya, keluarnya air mani (sperma) tidak mewajibkan wudhu walaupun membatalkan wudhu, sebab dari kekhususanya telah mewajibkan mandi, dan mandi merupakan akibat yang lebih besar daripada sekedar wudhu untuk menghilangkan hadas kecil.

Contoh lain, meraba dan mencium tidak wajib di-*takzir* bagi orang yang melakukan zina, karena telah terkena hukuman lebih besar, yakni *had* zina, dan seseorang yang melakukan zina *muhsan*, tidak wajib di-*jilid*, melainkan mendapatkan hukuman yang lebih besar yakni di-*rajam*.

Adapun pengecualian dari *qâ'idah* ini antara lain:

a. *Haid*, *nifas* dan *wildah* selain mewajibkan juga mewajibkan wudlu.
b. Pembeli budak wanita dengan cara *fasid*, wajib membayar mahar ganti rugi keperawanannya jika budak tersebut disetubuhi.
c. Orang yang memberi kesaksian atas orang yang tertuduh melakukan zina *muhshan*, kemudian setelah terdakwa di-*rajam* orang tersebut mencabut kesaksiannya, maka ia wajib di-*qishash* beserta *hadud qadzaf*.

---

[39] Al-Suyuthi, *al-Asybah*.., h. 109.
[40] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah*.., h.167.

Qâ'idah kedua puluh lima:

٢٥ - مَا ثَبَتَ بِالشَّرْعِ مُقَدَّمٌ عَلَى مَا وَجَبَ بِالشَّرْطِ

"Apa yang ditetapkan menurut syara' lebih didahulukan daripada sesuatu yang wajib menurut syarat".[41]

Maksud *qâ'idah* ini adalah ketetapan menurut syari'at merupakan suatu ketetapan yang diperintahkan Allah secara langsung, sedangkan ketetapan menurut syarat adalah ketetapan yang dibuat oleh manusia, oleh karena itu kedudukan syari'at lebih kuat dari syarat.[42] Dengan kata lain, apa yang ada di dalam syari'at itu harus diutamakan daripada undang-undang yang ditetapkan manusia.

Contohnya, seseorang berkata kepada istrinya, "aku talak engkau, namun kuberi uang 1 juta untuk bias merujukmu". Apabila suami ingin merujuk istrinya, maka ia tidak perlu membrikan uang tersebut, sebab rujuk merupakan ketentuan syari;at yang menjadi hak suami, sedangkan uang 1 juta itu hanya merupakan syarat yang dibuatnya sendiri. Contoh lain, misalnya seseorang bernazar apabila ia sukses dalam ujian maka akan melakukan shalat subuh. Bernazar seperti ini tidak diperkenankan, sebab mengerjakan shalat subuh itu memang ketentuan syari'at yang harus dikerjakan dan lebih diutamakan, bukan mengerjakan karena terpenuhi syarat yang ia buat sendiri.

Qâ'idah kedua puluh enam:

٢٦ - مَا حَرُمَ اِسْتِعْمَالُهُ حَرُمَ اِتِّخَاذُهُ

"Apa yang harandigunakannya, haram pula didapatkannya".[43]

Maksud *qâ'idah* ini adalah apa yang haram digunakan, baik haram dimakan, diminum, atau dipakai, maka haram pula mendapatkannya.

Contohnya, makan babi adalah haram, maka membelinya juga haram, dan makan harta hasil penjualannya juga haram.[44] Begitu juga dengan khamar dan barang-barang yang memabukkan seperti narkoba adalah haram, maka haram pula membuatnya, membelinya, membawanya, menyimpannya, dan uang hasil penjualannya pun haram.

Qâ'idah kedua puluh tujuh:

٢٧ - مَا حَرُمَ اَخْذُهُ حَرُمَ اِعْطَاؤُهُ

---

[41] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 109.
[42] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*, h.167.
[43] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 110.
[44] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*, h.168.

"Apa yang haram mengambilnya, haram pula memberikannya".[45]

Maksud *qâ'idah* ini adalah apa yang haram mengambilnya, maka haram pula memberikannya. Atas ketentuan *qâ'idah* ini, maka haram memberikan uang hasil korupsi, suap, atau hasil riba.[46] Sebab perbuatan demikian bisa diartikan tolong-menolong dalam perbuatan dosa yang dilarang dalam Islam, sebagaimana firman Allah SWT:

Artinya:.."*Dan janganlah kalian tolong menolong atas dosa dan permusuhan".* (Q.S. Al-Maidah [5]: 3)

Qâ'idah kedua puluh delapan:

٢٨ - المَشْغُوْلُ لَايَشْغَلُ

"Sesuatu yang sedang dijadikan objek perbuatan tertentu, maka tidak boleh dijadikan objek perbuatan lainnya".[47]

Maksud *qâ'idah* ini adalah apa saja yang telah dijadikan obyek dari suatu akad, maka tidak boleh dijadikan obyek pada akad yang lain, karena ia telah terikat pada kad yang pertama.

Misalnya, sesorang telah menggadaikan suatu barang sebagai jaminan uatngnya, maka barang tersebut tidak boleh dijadikan jaminan pada utang yang lain. Demikian juga contoh, seseorang yang telah mengadakan kontrak, maka ia tidak boleh mengadakan kontrak lagi dengan orang lain pada waktu yang sama.[48]

Qâ'idah kedua puluh sembilan:

٢٩ - المُكَبَّرُ لَايُكَبَّرُ

"Yang sudah diperbesar, tidak boleh diperbesar".[49]

Maksud *qâ'idah* ini menjelaskan tentang ketentuan suatu hukum yang sudah maksimal, maka tidak boleh ditambahkan dengan hukum yang lain.

Contohnya, membasuh sesuatu dari kotoran atau najis disunnahkan mengulang tiga kali. Namun apabila kotoran tersebut adalah bekas jilatan anjing, maka tidak disunnahkan lagi mengulangi tiga kali, sebab hukumnya sudah maksimal dan diperbesar dengan diharuskan mengulang sebanyak tujuh kali yang salah satunya dicampur dengan tanah.[50]

---

[45] Al-Suyuthi, *al-Asybah..*, h. 110.
[46] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*, h.169.
[47] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 110.
[48] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*, h.169.
[49] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 111.
[50] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*, h. 169.

Qâ'idah ketiga puluh:

٣٠- مَنِ اسْتَعْجَلَ شَيْئًا قَبْلَ اَوَانِهِ عُوْقِبَ بِحِرْمَانِهِ

"Barangsiapa yang mempercepat sesuatu sebelum waktunya maka menanggung akibat tidak mendapatkan sesuatu tersebut".[51]

Maksud *qâ'idah* ini adalah sebagai peringatan agar orang tidak tergesa-gesa dalam melakukan sesuatu perbuatan atau tindakan untuk mendapatkan haknya sebelum waktunya. Contohnya, dalam masalah warisan, bahwa ketentuan waktu pembagian warisan adalah setelah kematian pewaris yang meninggalkan warisan. apabila seorang anak tergesa-gesa menginginkan warisan dengan cara membunuh ayahnya, maka akibatnya justru ia tidak memperoleh harta warisan itu.

Qâ'idah ini memiliki pengecualian dalam urusan utang-piutang, yaitu seseorang boleh segera dan cepat-cepat mengembalikan hutangnya walaupun belum jatuh tempo pelunasannya, karena bentuk ketergesa-gesaan dalam konteks ini mengandung kemaslahatan dan bahkan sangat dianjurkan.[52]

Qâ'idah ketiga puluh satu:

٣١- اَلنَفْلُ اَوْسَعُ مِنَ الْفَرْضِ

"Sunnah lebih luas daripada fardhu".[53]

Qâ'idah ini menjelaskan tentang ketentuan ibadah *sunnat* lebih luas, fleksibel dan longgar dalam pelaksaaannya dibandingkan dengan ibadah wajib. Misalnya, shalat sunnat boleh dilakukan dengan berbagai cara, seperti berdiri, duduk, atau berbaring, walaupun ia mampu berdiri. Sedangkan dalam shalat fardhu hanya disyaratkan berdiri. Begitu juga dengan niat dalam puasa sunnah boleh dilakukan pada pagi harinya, sedangkan niat puasa wajib harus dilakukan pada malam harinya.

Qâ'idah ketiga puluh dua:

٣٢- الوِلَايَة الخَاصَّة اَقْوَى من الولاية العامّة

"Kekuasaan yang khusus lebih kuat (kedudukannya) daripada kekusaan yang umum".[54]

Qâ'idah ini menjelaskan tentang kewenangan kekuasaan yang khusus atau spesifik lebih kuat daripada kekuasaan yang bersifat umum, karena kekuasaan khusus sebagai pemegang otoritas kekuasaan secara

---

[51] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 111.
[52] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*, h. 170.
[53] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 112.
[54] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 113.

langsung. Dengan demikian kekuasaan umum tidak boleh boleh memnggunakan kewenangannya selama kekuasaan khusus masih berfungsi.

Contohnya, seorang hakim yang memiliki kekuasaan umum tidak boleh melakukan tindakan hukum terhadap seorang anak yang masih dalam kekuasaan wali atau orang tuanya, seperti membelanjakan harta anak tersebut.[55] Contoh lain, seorang camat lebih kuat kekuasaannya dalam wilayahnya daripada seorang gubernur; ketua RT lebih kuat kekuasaannya dalam wilayahnya daripada kepala Desa, dan wali nasab lebih kuat kekuasaannya terhadap anaknya daripada lembaga peradilan agama.

Qâ'idah ketiga puluh tiga:

٣٣- لَاعِبْرَةَ بِالظَنِّ الْبَيِّنِ خَطَؤُهُ

"Tidak dianggap (diakui), persangkaan yang jelas salahnya".[56]

Qâ'idah ini menjelaskan tentang ketentuan hukum yang berdasarkan perkiraan (*zhan*) yang secara jelas mengandung kesalahan, maka ketentuan hukum tersebut tidak diakui dan harus dibatalkan. Contohnya, apabila seorang debitur telah membayar utangnya kepada kreditur, kemudian wakil debitur atau penanggung jawabnya membayar uang debitur tersebut, karena ia menyangka bahwa utang tersebut belum dibayar oleh debitur, maka wakil debitur berhak meminta kembali uangnya tersebut.

Qâ'idah ketiga puluh empat:

٣٤- الاِشْتِغَالُ بِغَيْرِ المقصود إِعْرَاضٌ عن المقصود

"Berbuat yang tidak dimaksud berarti berpaling dari yang dimaksud".[57]

Qâ'idah ini menjelaskan tentang suatu perbuatan yang dikerjakan tanpa suatu maksud tertentu, maka perbuatan tersebut tidak dapat dikatagorikan atau dihukumkan kepada suatu maksud tertentu pula. Contohnya, seseorang yang bersumpah tidak akan bertempat tinggal di suatu rumah tertentu, hal ini berarti dia tidak akan berdiam, tidur, duduk dan sebagainya di rumah tersebut. Namun ketika ia masuk ke rumah tersebut untuk mengambil hartanya yang masih tertinggal, maka masuk rumah untuk keperluan tersebut tidak termasuk dalam sumpahnya, karena maksud memasuki rumah tersebut untuk

[55] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*, h. 171.
[56] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 114.
[57] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 115.

mengambil harta yang masih tertinggal, bukan bermaksud untuk bertempat tinggal.[58]

Qâ'idah ketiga puluh lima:

٣٥- لَايُنْكَرُ الْمُخْتَلَفُ فيه وانما يُنْكَرُ الْمُجْمَعُ عليه

"Masalah yang masih diperselisihkan hukumnya tidak diingkari, sedangkan yang diingkari adalah yang disepakati".[59]

Maksud *qâ'idah* ini adalah segala sesuatu yang disepakati tentang keharamannya, maka harus benar-benar dijauhi. Misalnya tentang keharaman khamar, maka harus benar-benar dijauhi segala perbuatan yang menyertai atau berkaitan dengan khamar tersebut, seperti mengkonsumsinya, memproduksinya, menjualnya atau menemani dan melayani peminum khamar. Sedangkan untuk kasus-kasus hukum yang masih ada perbedaan pendapat, maka tidak diingkari hukumnya secara ketat, seperti dalam hukum menyemir rambut yang masih terdapat perbedaan pendapat (*ikhtilaf*) di dalamnya.

Qâ'idah ketiga puluh enam:

٣٦- يَدْخُلُ القَوِيُّ عَلَى الضَعِيْفِ وَلَا عَكْسُهُ

"Yang kuat mencakup yang lemah dan tidak sebaliknya".[60]

Qâ'idah ini menjelaskan ketentuan tuntutan (*khitab*) baik yang berkaitan dengan tuntutan mengerjakan (*amr*) atau tuntutan meninggalkan (*nahi*), maka tuntutan yang kuat mencakup kepada tuntutan yang lebih lemah, dan tidak sebaliknya, tuntutan yang lebih lemah tidak mencakup tuntutan yang lebih kuat. Contohnya: seseorang boleh mengerjakan haji bersamaan dengan umrah, namun tidak sebaliknya. Karena kriteria ibadah haji lebih kuat daripada umrah., baik kriteria syarat, rukun maupun waktu pelaksanaannya.[61]

Qâ'idah ketiga puluh tujuh:

٣٧- يُغْتَفَرُ فِي الوَسَائِلِ مَالَايُغْتَفَرُ فِي المَقَاصِد

"Dapat dimaafkan ketika menjadi sarana (medium), namun tidak dimaafkan ketika menjadi tujuan".[62]

---

[58] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*, h. 172.
[59] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 115.
[60] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 115.
[61] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*, h. 173.
[62] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 115.

Qâ'idah ini menjelaskan tentang ketentuan harus dipenuhinya segala sesuatu yang berkaitan dengan maksud atau tujuan dari suatu hal, sedangkan sarana yang digunakan untuk mencapai tujuan tersebut dapat dimaafkan atau dilonggarkan dalam pemenuhannya dengan menghilangkan atau menguranginya.

Contohnya, niat dalam wudhu tidak harus dipenuhi, walaupun disyaratkan adanya niat, karena wudhu hanya sebagai sarana (syarat) untuk shalat. Sedangkan niat dalam shalat diwajibkan dan harus dipenuhi, karena shalat merupakan tujuan *syara'*, bukan sebagai sarana *syara'*. Dengan demikian ada perbedaan antara kedudukan niat dalam wudhu' sebagai sarana dengan kedudukan niat dalam shalat sebagai tujuan.[63]

Qâ'idah ketiga puluh delapan:

٣٨- اَلْمَيْسُوْرُ لَايَسْقُطُ بِالْمَعْسُوْرِ

"Suatu perbuatan yang mudah dijalankan, tidak dapat digugurkan dengan perbuatan yang yang sukar dijalankan".[64]

Maksud *qâ'idah* ini adalah suatu perbuatan yang diperintahkan untuk dilakukan harus dilakukan sesuai dengan kemampuan *mukallaf*, sehingga apa yang dicapai seorang *mukallaf* sesuai kemampuannya dianggap sebagai perbuatan hokum yang sah. dapat mungkin yang kita sanggup lakukan.

Contohnya, apabila seseorang tidak dapat sujud dalam shalat, maka shalat tetap harus dilakukan meskipun sujudnya hanya dengan membungkuk. Tidak berarti karena tidak bisa sujud, lalu dia tidak shalat. Apabila tidak ada pemimpin yang betul-betul memenuhi syarat maka pilihlah pemimpin meskipun tidak sempurna syaratnya.

Qâ'idah ini semakna dengan *qâ'idah*:

ما لايدرك كله لايترك كله

"Sesuatu yang tidak dapat dicapai/dilaksanakan seluruhnya, maka tidak ditinggalkan seluruhnya."

ما لايدرك كله لايترك بعضه

"Sesuatu yang tidak dapat dicapai/dilaksanakan seluruhnya, maka tidak ditinggalkan sebagiannya."

---

[63] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*, h. 174.

[64] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 116.

Misalnya, seseorang sudah berjanji untuk mengembalikan utangnya pada waktu yang telah ditentukan. Ketika sampai waktu yang telah ditentukan, ternyata uangnya belum cukup untuk melunasi utangnya secara keseluruhan, namun hanya memiliki sebagian saja, maka ia harus mengembalikan utangnya itu sebagian dulu pada waktu yang telah ditentukan, sisanya menyusul kemudian, daripada tidak sama sekali.[65]

Qâ'idah ketigapuluh sembilan:

٣٩- مَالَايَقْبَلُ التَبْعِيْضُ فَاخْتِيَارُ بَعْضِهِ كَاخْتِيَارِ كُلِّهِ وَاِسْقَاطُ بَعْضِهِ كَإِسْقَاطِ كُلِّهِ

"Sesuatu yang tidak dapat dibagi, maka mengusahakan sebagiannya seperti mengusahakan seluruhnya. Demikian juga menggugurkan sebagiannya seperti menggugurkan seluruhnya".[66]

Redaksi lain dari *qâ'idah* ini adalah:

ذكر البعض مالايتجزء كذ كر كله

"Menyebutkan sesuatu yang tidak bisa dibagi, seperti menyebutkan keseluruhannya."

Contohnya, seorang suami berkata kepada istrinya: "Engkau saya talak separuh", maka ucapan itu dianggap jatuh talak satu, karena ucapan tidak dapat dibagi-bagi. Demikian juga dalam maslah *qishah* dan memerdekakan budak.[67]

Qâ'idah keempat puluh:

٤٠- اذَا اجْتَمَعَ السَبَبُ وَالغُرُوْرُ وَالمُبَاشَرَةُ قُدِمَتْ المباشرةُ

"Apabila berkumpul antara sebab, tipuan, dan pelaksanaan, maka pelaksanaan didahulukan".[68]

Maksud *qâ'idah* ini adalah dalam satu kasus terdapat tiga faktor sebagai penyebab, yaitu: *pertama*, sebab terjadinya kasus; *kedua*, adanya penipuan yang membantu terjadinya kasus; dan *ketiga*, perbuatan langsung yang mengakibatkan kasus. Dari ketiga faktor tersebut, maka yang pertama kali diminta pertanggungjawabannya adalah perbuatan yang langsung menimbulkan kasus.

Misalnya terjadi kasus pembunuhan yang dilakukan dengan bekerja sama antara tiga orang; orang pertama bertugas sebagai

---

[65] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*, h. 175.
[66] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 117.
[67] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*, h. 176.
[68] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 118.

penunjuk jalan, orang kedua bertugas membujuk korban untuk datang ke suatu tempat yang telah direncanakan, dan orang ketiga bertugas sebagai eksekutor pembunuhan.di tempat yang telah direncanakan tersebut. Maka berdasarkan kasus ini, orang ketiga sebagai eksekutor pembunuhan yang pertama kali dituntut, sedangkan orang pertama dan kedua juga dapat dituntut apabila terbukti secara sah merencanakan pembunuhan tersebut. [69] Contoh lain, Arman menjual pisau kepada Anto. Kemudian oleh Anto pisau tersebut digunakan untuk membunuh. Dalam contoh ini yang terkena tuntutan hukuman adalah Anto, sebab dialah pelaku pembunuhan. Namun jika Arman adalah penjual alat-alat pembunuhan, maka dia juga bisa dituntut.

Qa'idah ini memiliki beberapa pengecualian antara lain:

1. Pertama, apabila ada orang yang tidak mengetahui bahwa hewan yang dipotongnya itu hasil curian yang diberikan kepadanya, maka dalam kasus ini orang yang memberikan hewan itu (pencuri) yang bertanggung jawab.
2. Sese Seorang mufti memberi fatwa agar seseorang merusak sesuatu yang kemudian jelas kesalahannya, maka dalam kasus ini mufti yang bertanggung jawab.
3. Algojo membunuh seseorang karena perintah pemimpin yang zhalim, maka dalam konteks ini pemimpin itulah yang bertanggung jawab. [70]

C. Kesimpulan

Demikianlah elaborasi tentang empat puluh qawa'id ghairu asasiyah al-muttafaq 'alaihi, yang biasa juga dikenal dengan istilah qawa'id al-kulliyah. Qawa'id ini

[69] Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*, h. 177.
[70] Al-Suyuthi, *al-Asybâh..*, h. 118.; Muchlis Usman, *Qâ'idah-Qâ'idah..*, h. 177.

BAB XIII

QAWÂ'ID FIQHIYAH AL-MUKHTALAFAH: Dua Puluh Qâ'idah yang Diperselisihkan

A. Pendahuluan

Sebagaimana sudah dijelaskan sebelumnya bahwa *qâ'idah Fiqhiyyah ghairu asasiyyah* dibagi menjadi dua bagian, yaitu *qâ'idah ghairu asasiah muttafaq 'alaih* (yang tidak dipertentangkan), dan *qâ'idah ghairu asasiah mukhtalafah fiha* (yang dipertentangkan).

Qâ'idah yang *mukhtalafah* ini banyaknya ada duapuluh *qâ'idah*. Menurut al-Suyuthi, kedua puluh *qâ'idah* tersebut tidak dapat ditarjih (diunggulkan) salah satunya. Hal ini dikarenakan kedua puluh *qâ'idah* tersebut mempunyai dasar hukum masing-masing.[1] Berikut akan dijelaskan mengenai kedua puluh *qâ'idah* tersebut.

B. Macam-Macam *Qâ'idah Fiqhiyyah* Mukhtalafah Beserta Contohnya

Menurut Abdurrahman al-Suyuthi dalam kitab al-Asybah Wa al-Nadhair" menyebutkan 20 (dua puluh) *qâ'idah* yang diperselisihkan, yaitu:

***Qâ'idah* pertama:**

الجمعة ظهر مقصورة او صلاة على حالها

"Shalat jum'at merupakan salat zuhur yang dipersingkat, ataukah shalat sebgaimana mestinya."[2]

Berkaitan dengan *qâ'idah*ini terdapat dua pendapat, yaitu:

1. Shalat jum'at sebagai bentuk shalat dzuhur yang diringkas, karena itu orang yang sedang bepergian boleh menjamak jum'at dengan ashar, baik jama' taqdim maupun jama' ta'khir.

[1]Al-Suyuthi. *al-Asybah..*, h. 119.
[2]Al-Suyuthi. *al-Asybah..*, h. 109.

2. Shalat jum'at sebagai keadaan shalat jum'at sendiri bukan merupakan salat yang lain, karena itu niatnya harus niat shalat jum'at bukan shalat dzuhur.

Apabila shalat jum'at diniati dengan shalat dzuhur yang diringkas, maka menurut hakikatnya sudah sah, tetapi menurut fungsinya tidak sah, karena niat itulah sebenarnya yang membedakan setiap amalan.

Qâ'idah Kedua:

الصلاة خلف المحدث المجهول الحال اذا قلنا بالصحة هل هي صلاة جماعة اوانفراد

"Shalat (makmum) dibelakanga imam yang berhadas dan tidak diketahui kondisi itu, jika salatnya diketahui sah, apakah sahnya itu karena salat jamaah ataukah karena salat sendirian."[3]

Jika seorang imam menjadi imam dalam salat dan jumlah jamaah sudah cukup walaupun dikurangi imam, sedang imam dalam keadaan berhadas, maka salat jamahnya dianggap sah, karena itu mereka semua mendapat pahala jamaah. Jika imam lupa bahwa ia berhadas atau makmumnya lupa bahwa imamnya berhadas, kemudian dalam salat itu ia ingat dan memisahkan diri dari jamaah sebelum salam, jika makmum menginginkansalat jamaah maka ia harus sujud sahwi karena lupanya imam, bukan karena kelupaan dirinya.

Qâ'idah Ketiga:

من اتى بما ينا فى الفرض دون النفل فى اول فرض اواثناءه بطل فرضه وهل تبقى صلاته نفلا اوتبطل

"Barangsiapa yang melakukan perbuatan dengan membatalkan perbuatan fardu, bukan perbuatan sunnat, diawal atau ditengah-tengah perbuatan fardu, maka perbuatan fardunya menjadi batal, tetapi apakah perbuatan itu menjadi perbuatan sunnat ataukah batal secara keseluruhan."

Qâ'idah tersebut menimbulkan dua pendapat, yaitu:

1. Bila seorang melakukan salat fardu sendirian, kemudian ada salat jamaah dan karena ingin mengikuti salat jamaah, maka ia salam setelah dua rakaat, maka salatnya tetap sah, dan salatnya berstatus salat sunnah.
2. Bila seorang telah melakukan takbiratul ihram untuk salat fardu sebelum masuknya waktu atau karena ia membatalkan salat fardunya untuk ditukarkan kepada fardu yang lain, tau untuk

[3] *Ibid*., h. 110

berpindah kepada salat sunnah tanpa sebab, maka salatnya dianggap tidak sah.

Qâ'idah Keempat:

النذر هل يسلك به مسلك الواجب اوالجائز

"Realisasi nazar, apakah apakah dilakukan seperti mengerjakan pekerjaan wajib, ataukah pekerjaan jaiz."

Qâ'idah tersebut menimbulkan dua pendapat, yaitu:

1. Dilaksanakan seperti pelaksanaan ibadah wajib, misalnya; nazar salat, puasa maupun kurban, maka salat , puasa, ataupun kurban itu harus dilakukan sebagaimana pekerjaan wajib. Kalau salat harus berdiri, tidak boleh duduk bila kuasa, puasanya harus berniat dimalam hari, tidak boleh siang hari seperti puasa sunnat, sedang kurbanya harus hewan yang cukup umur serta tidak cacat.
2. Dilaksanakan seperti pelaksanaan ibadah jaiz, seperti memerdekakan budak, sehingga boleh memerdekakan budak kafir atau budak cacat.

Qâ'idah Kelima:

هل العبرة بصيغ العقود او بمعانيها

"Apakah ungkapan itu yang dianggap bentuk akadnya tau maknanya."

Misalnya ada orang yang mengadakan transaksi dengan berkata "saya beli bajumu dengan syarat-syarat demikian dengan harga sekian" kemudian penjual menjawab "iya jadi", jika melihat akadnya bentuknya jual beli, namun jiak melihat maknanya merupaakan akad salam (pesanan). Demikian juga jika orang berkata "saya jual bajuku padamu" tanpa menyebutkan harganya. Bila dilihat dari maknanya berarti hibah, tetapi sudut lafalnya berarti jual beli. Bila hibah maka diperbolehkan tetapi jika dipandang jual beli, maka merupakan jual beli yang *fasid* (rusak).

Qâ'idah Keenam:

العين المستعارة للرهن هل المغلب فيها جانب الضمان او جانب العارية

"Barang yang dipinjam untuk gadai, apakah layak sebagai jaminan ataukah sebagai pinjaman.".

Barang pinjaman untuk jaminan gadai dipegang oleh pemberi gadai, apakah yang mempunyai barang tersebut boleh meminta kembali? Kalau barang tersebut dianggap sebagai pinjaman, maka dapat kembaliatau diambil, sedaang jika sebagai jaminan maka tidak dapat

diminta kembali kecuali sudah dilunasi utangnya. Demikian juga, jika barang itu rusak, maka pihak gadai harus mengganti jika sebagai pinjaman, tetapi tidak wajib mengganti jika sebagai jaminan.

Qâ'idah Ketujuh:

الحوالة هل هي بيع او استيفاء

"Apakah hiwalah (pemindahan utang) itu merupakan jual beli ataukah kewajiban yang dipenuhi".

Jika *hiwalah* merupakan kewajiban yang harus dipenuhi, maka tidak ada khiyar baginya (pilihan untuk ditangguhkan), namun bila dianggap jual beli maka ia berlaku persyaratan-persyaratan sebagaimana jual beli , yakni bila ada cacatnya dapat dikembalikan, atau bila tidak senang dapat dikembalikan kembali (khiyar majlis), namun apabila sebagai *istifa'* maka tidak ada persyaratan tersebut.

Qâ'idah Kedelapan

الإبراء هل هو إسقاط او تمليك

"Pembebasan utang, apakah sebagai pengguguran utang, ataukah merupakan pemberian untuk dimiliki."

Pembebasan utang yang tidak diketahui jumlah utangnya oleh orang yang membebaskan, maka yang lebih sah adalah pemberian untuk dimiliki dan tidak sah pengguguranya, sedanfkan kalau pemberi membebaskan dengan mengetahui jumlah uangnya, maka yang lebih sah dengan isqoth (pengguguran). Demikian juga pembebasan utang dari salah satu orang, maka yang lebih sah adalah pemberian untuk dimiliki (tamlik) dan jika *ibro'nya* dikaitakan dengan sesuatu (tempat,keadaan) maka yang sah adalah tamlik, kalu disyaratkan adanya qobul maka yang sah dengan *isqath* (pengguguran), sedang tamlik tidak disyaratkan adanya *qabul.*

Qâ'idah Kesembilan

الإقالة هل هي فسخ او بيع

"Iqolah (pencabutan jual-beli terhadap orang yang menyesal) adakah itu merupakan pembatalan jual-beli ataukah merupakan jual-beli (keduakalinya)".

Misalnya seseorang membeli budak kafir dari penjual kafir, kemudian budak tersebut menjadi muslim dan penjual menghendaki iqalah. Kalau iqalah itu dipandang sebagai jual-beli maka dianggap sah seperti mengembalikan barang pembelian karena adanya cacat. Sedangkan kalau iqalah dianggap sebagai fasah (pembatalan) maka

tidak perlu adanya ijab qabul, sedangkan jika dianggap jual beli maka memerlukan ijab qabul baru.

Qâ'idah Kesepuluh

الصداق المعين في يد الزوج قبل القبض مضمون ضمان عقد او ضمان يد

"Maskawin yang sudah ditentukan dan masih dalam genggaman suami yang belum diterima oleh istri, hal itu merupakan barang yang di jamin oleh suami berdasrkan akad ataukah dijamin sebagai barang yang diambil dari tangan istri

Artinya, maskawin kalau dianggap sebagai barang yang dijamin akad maka tidak sah untuk dijual sebelum diterima, sedangkan kalau dianggap hak milik istri maka boleh dijual walaupun barangnya masih disuaminya. Demikian juga jika maskawin yang ditangan suami itu rusak atau hilang, maka harus diganti sesuai dengan maskawin misil istri, karena jaminan berdasarkan akad. Tetapi kalau dianggap sebagai barang yang diambil dari tangan istri maka harus diganti persis seperti wujud semula atau seharga mahar itu.

Qâ'idah Kesebelas

الطلاق الرجعي هل يقطع النكاح اولا

"Thalaq raj'i apakah itu merupakan pemutusan nikah atai tidak."

Seandainya suami menggauli istri dalam masa iddahnya, kemudian baru merujuknya, maka wajib membayar mahar menurut pendapat yang menyatakan rujuk termasuk memutus pernikahan, dan kalau suami meninggal, istri tidak boleh memandikanya menurut pendapat yang absah, tetapi menurut pendapat yang kedua boleh memandikanya sebagaimana masih suami istri. Bila hal itu dianggap putus maka berakibat haram melihat aurat, dan bergaul dengan istri, namun jika dianggap tidk putus, maka berkaibat wajib memberi nafkah, mempunyai hak waris. Menilai *qâ'idah* tersebut, maka muncul pndapat ketiga, yaitu talak Raj'i masih mauquf sampai habis masa iddahnya.

Qâ'idah Keduabelas

الظهار هل المغلب فيه مشابهة الطلاق اومشابهة اليمين

"Zhihar itu apakah selayaknya serupa dengan talak, ataukah serupa dengan sumpah."

Misalnya ada seorang yang mendhihar (menyamakan punggung istri dengan punggung ibunya) empat istrinya dengan satu kalimat. Misalnya "engkau semua seperti punggung ibuku." Jika ia ingin kembali pada istrinya ia harus membayar empat kafarat karena diserupakan

dnegan talak, tetapi jika lebih diserupakan dengan sumpah maka cukup membayar satu kafarat, yakni kafarat sumpah. Jika diserupakan dengan talak maka boleh dengan lisan atau tulisan, tetapi jika dengan sumpah maka harus dengan lisan.

Qâ'idah Ketigabelas

فرض الكفاية هل يتعين بالشروع او لا

"Fardu kifayah, apakah menjadi fardu 'ain setelah dilaksanakan atau masih tetap sebagai fardu kifayah ".

Pendapat yang lebih syah adalah bahwa shalat jenazah apabila sesorang telah memulai menegrjakan maka haram baginya untuk meninggalkan, karena hal itu bagai fardu 'ain, demikian pula kasus jihad. Diharamkan meninggalkan bila sudah memulai berjihad (berperang), bahkan sangat dibenci jika hal itu dilakukan, karena hal itu merupakan kemunafikan. Bagi al-Ghazali menyatakan bahwa pendapat itu khusus fardu kifayah shalat jenazah dan jihad, selainya tidak mengubah status fardu kifayah.

Qâ'idah Keempatbelas

الزائل العائد هل هو كالذي لم يزل او كالذي لم يعد

"Suatu yang hilang kemudian kembali, apakah hukumnya seperti tidak hilang sebagaimana sedia kala ataukah sebagai barang baru".

Qâ'idah tersebut menimbulkan dua pendapat , yaitu:

1. Dianggap sebagaiamana sedia kala, misalnya wanita yang telah ditalak sebelum digauli, maka hilang kemilikanya atas mahar, kalau suamianya kemabali maka kembali pula hak pemilikanya terhadap mahar seperti mahar semula. Harta yang pada ahir tahun perlu dizakati kemudian hilang ditengah tahun yang kemudian kembali maka tetap pada ahir tahun dizakati seperti tidak hilang, dan juga orang memukul orang lain hingga rusak penglihatan, kemudian penglihatan kembali maka gugur hukum qashas atas orang itu.
2. Dianggap sebagaimana barang baru, mislanya hakim gila atau hilang keahlianya, kemudian sembuh atau kembali keahlianya maka tidak kembali kekuasaan hakimnya.

Qâ'idah Kelimabelas

هل العبرة بالحال اوبالمال

"Apakah ungkapan itu menurut keadaan atau menurut bendanya".

Qâ'idah tersebut menimbulkan *qâ'idah* sebagai berikut:

ماقارب الشيء هل يعطي حكمه

"Yang dekat dengan sesuatu adakah diberi hukumya."

المشرف الزوال هل يعطي حكم الزائل

"Sesuatu yang hampir hilang, apakah diberikan hukum sebgaimana sesuatu yang hilang"

المتوقع هل يجعل كالواقع

"Apa yang akan terjadi apakah dijadikan seperti yang terjadi."

Misalnya ada seorang menjadi imam dengan berpakaian yang menutup aurat, tetapi ketika ruku' pakianya robek. Pendapat yang kuat adalah bahwa apa yang akan terjadi itu tidak dijadikan seperti apa yang terjadi, jadi makmum tetap sah dengan niat infirod (memisahkan diri dari shalat jamaah) ketika robek pakaian imam.

Qâ'idah Keenambelas

اذا بطل الخصوص هل يبقى العموم

"Apabila kekhususanya batal maka masih tetap keumumanya".

Misalnya seseorang telah melakukan takbiratul ihram pad shalat yang belum masuk waktunya, mka batallah kekhususanya (niat shalat wajib itu) tetapi menurut pendapat yang absah masih dianggap berlaku keumuman takbir itu untuk shalat sunnah. Demikian juga orang yang bertayamum untuk shalat wajib sebelum waktunya, maka batal tayamumnya untuk digunakan shalat wajib (sebab kebolehan tayamum adalah menunggu waktu shalat wajib tiba) serta tidak boleh digunakan sholat sunnat, lain lagi jika niyatnya untuk tayamum sholat sunnat maka diperbolehkan.

Qâ'idah Ketujubelas

الحمل هل يعطي حكم المعلوم اوالمجهول

"Anak yang masih dalam kandungan, apakah dihukumi seperti sesuatu yang telah diketahui ataukah sebagai sesuatu yang belum diketahui".

Misalnya mengenai penjualan biantang yang bunting "hamil" menurut pendapat yang absah hal itu tidak diperkenankan, karena yang dalam kandungan itu masih majhul tidak tidak diketahui kriterianya, demikian juga tidak sah menjual binatang dalam perut induknya karena hal itu tidak diketahui, sedang dalam masalah waisat pada anak dalam kandungan itu diperbolehkan, karen ahak itu sudah jelas. Tetapi dalam hal waris-mewarisi, maka anak dalam kandungan dianggap laki-laki saja, sebab dengan begitu maka ketika ia lahir laki-laki maka bagianya

sebgaimana mestinya, tetapi jika wanita maka uang warisan yang lebih dapat dibagikan lagi pada yang lain.

Qâ'idah Kedelapanbelas:

النادر هل يلحق بجنسه اوبنفسه

"Sesuatu yang jarang terjadi, apakah dikaitkan dengan jenisnya ataukah menurut keadaanya sendiri".

Misalnya hukum menyentuh penis laki-laki yang telah putus, menurut pendapat yang lebih kuat adalah membatalkan wudlu, karena secara hakiki adalah menyentuh alat kelamin. Sedangkan jika menyentuh anggota tubuh wanita yang telah terputus dari induknya maka tidak membatalkan, karena hal itu tidak menyentuh wanita lagi. Demikian juga orang yang mempunyai anggota badan lebih, misalnya jarinya 6 (enam), maka wajib juga dibasuh saat berwudlu.

Qâ'idah Kesembilanbelas

القادر على اليقين هل له الاجتهاد والأخذ بالظن

"Orang yang kuasa menuju yang yakin bolehkah baginya berijtihad berdasarkan perkiraan".

Secara umum seorang mujtahid tidak boleh berijtihad jika mendapatkan nash, karena nash merupakan suatu keyakinan dan dia tidak boleh mengabaikan nash tersebut, sedangkan ijtihad merupakan keputusan dhon dibanding nash. Misalnya seseorang mempunyai dua baju, yang stau suci, sedang yang lain najis, maka dia boleh meneliti (berijtihad) mana yang suci untk dipergunakan walaupun ia dapat berganti dengan pakaianya lain yang jelas suci. Namun seseorang tidak sah shalat menghadap hijr ismail, karena yang yakin jelas diketahui, yakni menghadap ka'bah.

Qâ'idah keduapuluh

المانع الطارئ هل هو كالمقارن

"Halangan yang datang kemudian, apakah ia seperti bercampur".

Qâ'idah tersebut ada dua pendapat , sebagian menganggap seperti bercampur seperti menambah air sehingga menjadi banyak yang semua jenis. Selesainya orang yang istihadloh ditengah-tengah menjalankan sholat. Murtadnya seseorang yang sedang ihram, serta perubahan niat yang buruk yang semula baik dalam bepergian, maka kasus tersebut hukum airnya menjadi suci, sholatnya menjadi batal, dan ihramnya juga batal dan tidak ada rukhsoh baginya.

Dari beberapa *qâ'idah*tersebut, dapat diamati bahwa *qâ'idah-qâ'idah* yang diperselisihkan sebenarnya bukan pada *qâ'idah* itu sendiri tetapi lebih mengarah pada kondisi yang mempengaruhi kaidh itu tercipta, sehingga keberlakuan *qâ'idah* tersebut menurut kondisi yang melatarbelakanginya.

C. Kesimpulan

Qawaidul Fiqhiyyah terbagi dalam *qâ'idah-qâ'idahasasi* dan *ghairu asasi*. *Qawaid Fiqhiyyah ghairu asasiyyah* dibagi menjadi dua bagian, yaitu *qâ'idah ghairu asasiah muttafaq 'alaih* (yang tidak dipertentangkan), dan *qâ'idah ghairu asasiah mukhtalafah fiha* (yang dipertentangkan). Adapun *qâ'idah ghairu asasiah* yang tidak dipertentangkan banyaknya ada empat puluh *qâ'idah*. *Qâ'idah* ini disebut sebagai *qâ'idah kulliah* (*qâ'idah* universal). Sedangkan *qâ'idah* yang *mukhtalafah* ini banyaknya ada duapuluh *qâ'idah*. Kedua puluh *qâ'idah* tersebut tidak dapat ditarjih (diunggulkan) salah satunya.

BAB XIV

QAWÂ'ID FIQHIYAH FI AL-MU'ÂMALAH

A. Pendahulaun

Seperti yang telah dijelaskan bahwa di bidang ibadah *mahdhah* dan hukum keluarga Islam, aturan al-Quran dan Hadis lebih rinci dibandingkan dengan bidang fiqh lainnya. Akibatnya, dalam konteks fiqh selain ibadah *mahdhah* dan hukum keluarga Islam, ruang lingkup ijtihad menjadi sangat luas dan materi-materi fiqh sebagai hasil ijtihad menjadi sangat banyak.

Ayat-ayat al-Quran dan Hadis untuk bidang selain ibadah *mahdhah* dan hukum keluarga Islam hanya menentukan garis-garis besarnya saja yang tercermin dalam dalil-dalil *kulli* (bersifat umum), *maqashid al-syari'ah* (tujuan hukum), semangat ajaran dan *qâ'idah-qâ'idah kulliyah*. Hal ini tampaknya, erat kaitannya dengan fungsi manusia sebagai hamba Allah dan sebagai *khalifah fi al-ardh*.

Dalam kerangka itulah manusia diberi kebebasan berusaha di muka bumi untuk memakmurkan kehidupan dunia ini. Oleh karenanya, manusia sebagai *khalifah fi al-ardh* harus kreatif, inovatif, dan bekerja keras secara maksimal untuk melaksanakan amanah Allah tersebut, yang pada sejatinya bertujuan untuk kemaslahatan manusia itu sendiri.

B. Pengertian Mu'amalah

Kata mu'amalah berasal dari kata *'amala - yu'amilu - mu'amalatan*, dengan wazan *fa'ala - yufa'ilu - mufa'alatan*, yang artinya bermakna saling bertindak, saling berbuat, saling mengamalkan.[1]Sedangkan *mu'amalah* secara terminologi dapat diartikan sebagai aturan-aturan Allah yang mengatur hubungan tentang manusia dengan manusia dalam usahanya untuk mendapatkan alat-alat keperluan jasmaninya dengan cara yang paling baik.[2]

---

[1] M. Junus Ghozali, *Fiqih Mu'amalah*, (Serang: STAIN "SMH" Banten, 2003), h. 12.

[2] Hendi Suhendi, *Fiqh Muamalah*, (Jakarta: Grafindo Persada, 2010), h. 2

Adapun pengertian muamalah pada mulanya memiliki cakupan yang luas, sebagaimana dirumuskan oleh Muhammad Yusuf Musa, yaitu peraturan-peraturan Allah yang harus diikuti dan dita'ati dalam hidup bermasyarakat untuk menjaga kepentingan manusia". Namun belakangan ini pengertian muamalah lebih banyak dipahami sebagai aturan-aturan Allah yang mengatur hubungan manusia dengan manusia dalam memperoleh dan mengembangkan harta benda atau lebih tepatnya dapat dikatakan sebagai aturan Islam tentang kegiatan ekonomi yang dilakukan manusia.[3]

C. Qawâ'id dalam Pemikiran Ekonomi

Menurut Muhammad Mustafa al-Zarqa dalam bidang transaksi mu'amalah, terdapat sekitar dua puluh lima *qawâ'id*.[4] Namun apabila diperluas cakupannya dalam bidang ekonomi secara keseluruhan, maka jumlah *qawâ'id* yang dapat diaplikasikan akan menjadi lebih banyak.

Dari 99 *qawâ'id* dalam kitab *al-Majallah al-'Adliyah* lebih dari 70 *qawâ'id* yang dapat diinterpretasikan secara langsung memiliki implikasi yang bersifat ekonomis, sekalipun tidak dapat lepas dari perspektif yang lain, seperti sosial, politik, hukum, dan sebagainya. Hal Ini sesuai dengan pengertiannya, yaitu *qâ'idah* berfungsi sebagai aturan umum atau universal (*kuliyyah*) yang dapat diterapkan untuk semua yang bersifat khusus atau bagian-bagiannya (*juz'iyyah*). Atau dengan kata lain, bahwa *qâ'idah* merupakan aturan umum yang diturunkan dari hukum-hukum *furu'* yang sejenis dan jumlahnya cukup banyak.

Jumlah *qawâ'id* yang terkait dengan masalah ekonomi jauh lebih banyak, dari pada jumlah yang terkait dengan transaksi mu'amalah. Akan tetapi perlu dicatat pula bahwa dari 20 *qawâ'id* tersebut, hanya ada delapan *qawâ'id* yang sama, sedangkan selebihnya didapatkan dari karya-karya ulama lainnya. Kedelapan *qawâ'id* tersebut dipaparan dalam Tabel berikut ini

Tabel
Qawâ'id Fiqhiyyah dalam kitab *al-Majallah al-Adliyyah*:

1	Apabila sesuatu itu batal maka batallah apa yang ada didalammnya	إذا بطل الشيء بطل ما فى ضمنه
2	Tidaklah sempurna *'aqad tabarru'* (pemberian) kecuali setelah	لا يتم التبرع إلا بقبض

[3]M. Yatimin Abdullah, *Studi Islam Kontemporer*, (Jakarta: Amzah, 2004), h. 157.
[4] Jazuli, 2006

	diserahkan, (sebelum diminta sudah diberi)	
3	Hak mendapat hasil itu sebagai ganti kerugian (yang ditanggung)	الخراج بالضمان
4	Pendapatan/upah dengan jaminan itu tidak datang secara bersamaan	الأجر والضمان لا يجتمعان
5	Risiko itu sejalan dengan keuntungan	الغرم بالغنم
6	Hal yang dibolehkan syariat tidak dapat dijadikan beban/tanggungan	الجواز الشرعي ينافي الضمان
7	Perintah menasarufkan (memanfaatkan) barang orang lain (tanpa ijin pemiliknya) adalah batal	الأمر بالتصرف فى ملك الغير باطل
8	Tidak boleh bagi seorang pun merubah /mengganti milik orang lain tampa izin pemiliknya.	لا يجوز لأحد أن يتصرف فى ملك الغير بلا إذنه

Berdasarkan table ini, dapat dirumuskan bahwa betapa jumlah *qawâ'id* yang disusun para fuqaha terdahulu jumlahnya cukup banyak dan susah ditentukan secara pasti. Pada sisi lain, ia juga memberi gambaran betapa keseriusan mereka benar-benar luar biasa, sehingga generasi berikutnya dapat memanfaatkannya dengan lebih mudah.

D. *Qâ'idah* Fiqh Khusus di Bidang Muamalah atau Transaksi

Dalam buku ini akan dipaparkan beberapa *qâ'idah* fiqhiyyah yang khusus di bidang mu'amalah, karena qâ'idah asasiah dan cabang-cabanganya, serta qâ'idah umum telah disampaikan pada pembahasan sebelumnya. Adapun *qâ'idah* khusus di bidang mu'amalah antara lain:

Qa'idah pertama:

الأصل في المعاملة الإباحة إلا أن يدل دليل على تحريمها

"*Hukum asal dalam semua bentuk muamalah adalah boleh dilakukan kecuali ada dalil yang mengharamkannya*"

Maksud *qâ'idah* ini adalah bahwa dalam setiap muamalah dan transaksi, pada dasarnya boleh, seperti jual beli, sewa menyewa, gadai kerjasama (mudharabah dan musyarakah) perwakilan, dan lain-lain, kecuali yang tegas-tegas diharamkan seperti mengakibatkan kemudaratan, tipuan, judi, dan riba.

Ibnu Taimiyah menggunakan ungkapan ini:

الأصل في العادة العفو فلا يحظر منه إلا ما حرم الله

"Hukum asal dalam muamalah adalah pemaafan, tidaka ada yang diharamkan kecuali apa yang diharamkan Allah SWT."

***Qa'idah* kedua:**

الأصل في العقد رضى المتعاقدين ونتيجته ما التزماه بالتعاقد

"*Hukum asal dalam transaksi adalah keridhaan kedua belah pihak yang berakad, hasilnya adalah berlaku sahnya yang diakadkan"*

Keridhaan dalam transaksi adalah merupakan prinsip. Oleh karena itu, transaksi barulah sah apabila didasarkan kepada keridhaan kedua belah pihak. Artinya, tidak sah suatu akad apabila salah satu pihak dalam keadaan terpaksa atau dipakasa atau juga merasa tertipu. Bisa terjadi pada waktu akad sudah saling meridhai, tetapi kemudian salah satu pihak merasa tertipu, artinya hilang keridhaannya, maka akad tersebut bisa batal. Contohnya seperti pembeli yang merasa tertipu karena dirugikan oleh penjual karena barangnya terdapat cacat.

Ungkapan yang lebih singkat dari Ibnu Taimiyah:

الأصل في العقود رضا المتعاقدين

"Dasar dari akad adalah keridhaan kedua belah pihak"

***Qa'idah* ketiga:**

لا يجوز لأحد أن يصرف في ملك غيره بلا إذنه

"Tidak seorangpun boleh melakukan tindakan hukum atas milik orang lain tanpa izin si pemilik harta"

Atas dasar qâ'idah ini, maka si penjual harus menjadi pemilik barang yang dijual atau wakil dari pemilik barang atau yang diberi wasiat atau wakilnya. Tidak ada hak orang lain pada barang yang dijual.

***Qa'idah* keempat:**

البا طل لا يقبل الإجازة

"Akad yang batal tidak menjadi sah karena dibolehkan"

Akad yang batal dalam hukum Islam dianggap tidak ada atau tidak pernah terjadi. Oleh karena itu, akad yang batal tetap tidak sah walaupun diterima salah satu pihak. Contohnya, Bank Syariah tidak boleh melakukan akad dengan lembaga keuangan lain yang menggunakan sistem bunga, meskipun sistem bunga dibolehkan oleh pihak lain, karena sistem bunga sudah dinyatakan haram oleh Dewan

Syariah Nasional. Akad baru sah apabila lembaga keuangan lain itu mau menggunakan akad-akad yang diberlakukan pada perbankan syariah, yaitu akad-akad atau transaksi tanpa menggunakan sistem bunga.

***Qa'idah* kelima:**

الإجازة اللاحقة كالوكالة السابقة

"Izin yang datang kemudian sama kedudukannya dengan perwakilan yang telah dilakukan lebih dahulu"

Seperti telah dikemukakan pada *qâ'idah* nomor 3 bahwa pada dasaranya seseorang tidak boleh bertindak hukum terhadap harta milik orang lain tanpa seizin pemiliknya. Tetapi, berdasarkan *qâ'idah* di atas, apabila seseorang bertindak hukum pada harta milik orang lain, dan kemudian si pemilik harta mengizinkannya, maka tindakan hukum itu menjadi sah, dan orang tadi dianggap sebagai perwakilan dari si pemilik harta.

***Qa'idah* keenam:**

الأجر والضمان لا يجتمعان

"Pemberian upah dan tanggung jawab untuk mengganti kerugian tidak berjalan bersamaan"

Adapun yang disebut dengan *dhaman* atau ganti rugi dalam *qâ'idah* ini adalah mengganti dengan barang yang sama. Apabila barang tersebut ada di pasaran atau membayar seharga barang tersebut apabila barangnya tidak ada di pasaran.[5]

Contoh, seseorang menyewa kendaraan penumpang untuk membawa keluarganya, tetapi si penyewa menggunakannya untuk membawa barang-barang yang berat yang mengakibatkan kendaraan tersebut rusak berat. Maka si penyewa harus mengganti kerusakan tersebut dan tidak perlu membayar sewaannya.[6]

***Qa'idah* ketujuh:**

الخراج بالضمان

"Manfaat suatu benda merupakan fakor pengganti kerugian"

Arti asal *al-kharaj* adalah sesuatu yang dikeluarkan baik berupa manfaat benda maupun pekerjaan, seperti pohon mengeluarkan buah atau binatang mengeluarkan susu. Sedangkan al-*dhaman* adalah ganti rugi.

---

[5] Majallah Ahkam al-Adliyah pasal 416.

[6] Majallah Ahkam al-Adliyah pasal 550.

Contohnya, seekor binatang dikembalikan oleh pembelinya dengan alasan cacat. Si penjual tidak boleh meminta bayaran atas penggunaan binatang tadi. Sebab, penggunaan binatang tadi sudah menjadi hak pembeli.

Qa'idah **kedelapan:**

الغرم بالغنم

"Risiko itu menyertai manfaat"

Maksudnya adalah bahwa seseorang yang memanfaatkan sesuatu harus menanggung risiko. Biaya notaris adalah tanggung jawab pembeli kecuali ada keridhaan dari penjual atau ditanggung bersama. Demikian pula halnya, seseorang yang meminjam barang, maka dia wajib mengembalikan barang dan risiko ongkos-ongkos pengembaliannya. Berbeda dengan ongkos mengangkut dan memelihara barang, dibebankan pada pemilik barang.

Qa'idah **kesembilan:**

إذا بطل شيئ بطل ما في ضمنه

"Apabila sesuatu akad batal, maka batal pula yang ada dalam tanggungannya"

Contohnya, penjual dan pembeli telah melaksanakan akad jual beli. Si pembeli telah menerima barang dan si penjual telah menerima uang. Kemudian kedua belah pihak membatalkan jual beli tadi. Maka, hak pembeli terhadap barang menjadi batal dan hak penjual terhadap harga barang menjadi batal. Artinya, si pembeli harus mengembalikan barangnya dan si penjual harus mengembalikan harga barangnya.

Qa'idah **kesepuluh:**

العقد على الأعيان كالعقد على منافعها

"Akad yang objeknya suatu benda tertentu adalah seperti akad terhadap manfaat benda tersebut"

Objek suatu akad bisa berupa barang tertentu, misalnya jual beli, dan nnisa pula berupa manfaat suatu barang seperti sewa menyewa. Bahkan sekaran, objeknya bisa berupa jasa seperti jasa broker. Maka, pengaruh hukum dari akad yang objeknya barang atau manfaat dari barang adalah sama, dalam arti rukun dan syaratnya sama.

Qa'idah **kesebelas:**

كل ما يصح تأبيده من العقود المعاوضات فلا يصح توقيته

"Setiap akad mu'awadhah yang sah diberlakukan selamanya, maka tidak sah diberlakukan sementara"

Akad *mu'awadhah* adalah akad yang dilakukan oleh dua pihak yang masing-masing memiliki hak dan kewajiban, seperti jual beli. Satu pihak (penjual) berkewajiban menyerahkan barang dan berhak terhadap harga barang. Di pihak lain yaitu pembeli berkewajiban menyerahkan harga barang dan berhak terhadap barang yang dibelinya. Dalam akad yang semacam ini tidak sah apabila dibatasi waktunya, sebab akad jual beli tidak dibatasi waktunya. Apabila waktuya dibatasi, maka bukan jial beli tapi sewa menyewa.

Qa'idah **kedua belas:**

الأمر بالتصرف في ملك الغير باطل

"Setiap perintah untuk bertindak hukum terhadap hak milikorang lain adalah batal"

Maksud *qâ'idah* ini adalah apabila seseorang memerintahkan untuk bertransaksi terhadap milik orang lain yang dilakukannya seperti terhadap miliknya sendiri, maka hukumnya batal. Contohnya, seorang kepala penjaga keamanan memerintahkan kepada bawahannya untuk menjual barang yang dititipkan kepadanya, maka perintah tersebut adalah batal. Qâ'idah ini juga bisa masuk dalam fiqh siyasah, apabila dilihat dari sisi kewenangan memerintah dari atasan kepada bawahannya.

Qa'idah **ketiga belas:**

لا يتم التبرع إلا بالقبض

"Tidak sempurna akad tabarru' kecuali dengan penyerahan barang"

Akad tabarru adalah akad yang dilakukan demi untuk kebajikan semata seperti hibah atau hadiah. Hibah tersebut belum mengikat sampai penyerahan barangnya dilaksanakan.

Qa'idah **keempat belas:**

الجواز السرعي ينافي الضمان

"Suatu hal yang dibolehkan oleh syara' tidak dapat dijadikan objek tuntutan ganti rugi"

Maksud Qâ'idah ini adalah sesuatu yang dibolehkan oleh syariah baik melakukan atau menninggalkannya, tidak dapat dijadikan tuntutan ganti rugi. Contohnya, si A menggali sumur di tempat miliknya sendiri. Kemudian binatang tetangganya jatuh kedalam sumur tersebut dan

mati. Maka, tetangga tadi tidak bisa menuntut ganti rugi kepada si A, sebab menggali sumur ditempatnya sendiri dibolehkan oleh syariah.

***Qa'idah* kelima belas:**

لا ينزع شيئ من يد أحد إلا بحق ثابت

"Sesuatu benda tidak bisa dicabut dari tangan seseorang kecuali atas dasar ketentuan hukum yang telah tetap"

***Qa'idah* keenam belas:**

كل قبول جائز أن يكون قبلت

"Setiap kabul/penerimaan boleh dengan ungkapan saya telah terima"

Sesungguhnya berdasarkan Qâ'idah ini, adalah sah dalam setiap akad jual beli, sewa menyewa dan lain-lainnya, akad untuk menyebut "qabiltu" (saya telah terima) dengan tidak mengulangi rincian dari ijab. Rincian ijab itu, seperti saya jual barang ini dengan harga sekian dibayar tunai, cukup dijawab dengan "saya terima".

***Qa'idah* ketujuh belas:**

كل شرط كان من مضلحة العقد أو من مقتضاه فهو جائز

"Setiap syarat untuk kemaslahatan akad atau diperlukan oleh akad tersebut, maka syarat tersebut dibolehkan"

Contohnya seperti dalam hal gadai emas kemudian ada syarat bahwa apabila barang gadai tidak ditebus dalam waktu sekian bulan, maka penerima gadai berhak untuk menjualnya. Atau syarat kebolehan memilih, syarat tercatat di notaris.

***Qa'idah* kedelapan belas:**

كل ما صح الرهن به صح ضمانه

"Setiap yang sah digadaikan, sah pula dijadikan jaminan"

***Qa'idah* kesembilan belas:**

ما جاز بيعه جاز رهنه

"Apa yang boleh dijual boleh pula digadaikan"

Sudah barang tentu ada kekecualiannya, seperti manfaat barang boleh disewakan tapi tidak boleh digadaikan karena tidak bisa diserah terimakan

Qâ'idah no. 17 dan 18 ini sering pula disebut dhabith karena merupakan bab tertentu dari satu bidang hukum. Tetapi ada pula yang

menyebutnya Qâ'idah seperti dalam al-Subki. Tampaknya lebih tepat disebut Qâ'idah tafshiliyah atau Qâ'idah yang detail.

***Qa'idah* kedua puluh:**

كل قرض جر منفعة فهو ربا

"setiap pinjaman dengan menarik manfaat (oleh kreditor) adalah sama dengan riba"

Qhadi Abd al-Wahab al-Maliki dalam kitabnya, al-Isyraf, mengungkapkannya dengan:

كل قرض جر نفعا فهو حرام

"Setiap pinjaman dengan menaarik manfaat (oleh kredior) adalah haram"

E. Kesimpulan

Qâ'idah Fiqhiyyah merupakan landasan umum dalam pemikiran hukum dan implementasi perilaku sosial sebagai panduan bagi masyarakat untuk melakukan interaksi dengan sesamanya. Panduan yang diberikan menyangkut beberapa aspek kehidupan seperti hukum, sosial, budaya, ekonomi, politik, kenegaraan, dan sebagainya.

Pembahasan ini memfokuskan pada *qawâ'id fiqhiyyah* khusus di bidang mu'amalah atau transaksi dan implikasinya dalam pemikiran hukum dan perilaku ekonomi dalam masyarakat.

Dalam kaitannya dengan ekonomi, fiqh merupakan salah satu dari aspek mu'amalah dari sistem Islam, sehingga *qâ'idah fiqhiyyah* dalam mengidentifikasi transaksi ekonomi juga menggunakan *qâ'idah fiqhiyyah* mu'amalah, termasuk juga hukum ekonomi. Ini berarti suatu transaksi baru yang muncul dalam fenomena kontemporer saat ini.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Amidi, Ali bin Abi Ali bin Muhammad, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, (Pati: Himmah, t.th)

Al-Bajuri, Ibrahim, *Hasiyah al-Bajuri*, (Surabaya: Al-Hidayah, tth.)

Al-Bannani, Abd al Rahman ibn Jâdillâh, *Hasyiyah al-Bannani*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1995)

Al-Bantani, Muhammad Nawawi, *al-Simar al-Yani'ah*, (Surabaya: Nur Asia, t.t.)

----------, *Kasyifat al-Saja'*, (Semarang: Usaha Keluarga, t.t.)

Al-Burnu, Muhammad Sidqi Ibnu Ahmad, *Al-Wajiz fi Idhah al-Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyat*, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1983)

Al-Jurjani, al-Syarif Ali bin Muhammad, Al-*Ta'rifat*, (Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyah, 1988)

Al-Dawalibi, Muhammad Ma'ruf, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Damsyiq: Dar al-Kitab Jadid, 1965)

Al-Di'as, Izzat Ubaid, *al-Qawaid al-Fiqhiyah Ma'a al-Syarh al-Mujaz*, (Beirut: Dar at-Tirmidzi, 1989)

Al-Ghazâli, Abû Hâmid Muhammad, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul*, (Beirut: Dar al Kutub al-'Ilmiyah, 1980)

Ali, Attabik, *Qamus al-'Ashry*, (Yogyakarta: Pondok Pesantren Krapyak, 2003)

Al-Khalaf, Abd al-Wahab *'ilmu Ushul al-Fiqh*, (Mesir: Dar al-Ilm, 1968)

Al-Lahaji, Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Ubbadi, *Idhahu al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, (Indonesia: Dar al-Rahmah al-Islamiyyah, 1410 H)

Al-Mahally,Syamsu al-Din Muhammad, *Jam'u al-Jawami'*, (Bairut: Dar al-Fikr, 2003)

Al-Mausu'ah Fiqhiyyah, (Kuwait: Wizarah Auqaf, 1998)

Al-Ma'luf, Louis, *Munjid fi al-Lughat wa al-'Ilaam* (Beirut Lubnan: Daar al-Masyriq, 1975)

Al-Nadwi, Ali Ahmad, *Al-Qawâ'id Al-Fiqhiyah*, (Beirut : Dâr al-Qâlam, 1420 H/2000 M)

Al-Qarafi, Syihabuddīn Abu al-'Abbas Aḥmad ibn Idris ibn 'Abd al-Raḥman al-Şanhaji, *al-Furûq*, (Bairût: Dâr al-Ma'rifat, 1990)

Al-Ruki, Muhammad, *Qawâ'id Al-Fiqhi al-Islami*, (Beirut : Dâr al-Qâlam, 1998)

Al-Sadlan, Shalih Ibn Ghanim, *Al-Qawaid Al*-Fiqhiyyah *al-Kubra*, (Riyadh: Dar al-Balansiyyah, 1417 H)
Al-Sarakhsi, Muhammad ibn Ahmad, *Al-Mabsut*, (Kairo: Matba'ah al-Sa'adah, 1331 H)
Al-Subki, Tajjuddin Abd al-Wahab bin Ali bin Abd al-Kafi, *Al-Asybah wa al-Nazhâir*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Islamiyah, tt.)
Al-Suyuthi, Abd al-Rahman Jalaluddin, *al-Asybah wa al-Nazhair fi Qawa'id wa Furu' Fiqh al-Syafi'i*, (Jakarta: Nur Asia, t.t.)
Al-Syafi'i, Muhammad ibn Idris, *al-Umm*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1990)
Al-Syafi'i, Ahmad Muhammad, *Ushul Fiqh al-Islami*, (Iskandariyah: Muassasah Tsqafah al-Jam'iyyah, 1983)
Al-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa, *al-Muwâfaqât fi Usûl al-Syarî'ah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.)
Al-Zarqâ', Musthafâ Ahmad, *al-Madkhal al-Fiqh al-'Amm*, (Damaskus: Mathba'ah Jâmi'ah, 1983)
----------, *Syarh al-Qawaid al-Fiqhiyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989)
Al-Zuhaili, Wahbah, *Nazhariyat al-Dharuriyat al-Syar'iyyah*, (Beirut: al-Risalah, 1982)
----------, *Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1985)
Arfan, Abbas, *Qa'idah-qa'idah Fiqh Muamalah dan Aplikasinya dalam Ekonomi Islam dan Perbankan Syariah*, (Jakarta: Kementerian Agama, 2012)
An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Dekonstruksi Syari'ah*, (Yogyakarta: LkiS, 1994)
Ash-Shiddieqy, Hasbi, *Pengantar Hukum Islam*, (Surabaya: Aneka Bahagia, 1995)
'Azzam, 'Abd al-'Aziz Muhammad, *Qawā'idu al-Fiqhi al-Islāmī: Dirāsah 'Ilmiyyah Taḥlīliyyah Muqāranah*, ('Ain Syams: Maktab al-Risālah al-Dauliyyah, 1998)
Bakry, Nazar, *Fiqh dan Ushul Fiqh*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2003)
Beik, Muhammad al-Khudlary, *Ushul Fiqh*, (Mesir: Darul Fikri, 1969).
Dahlan, Aziz, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2001)
Dedi Rohayana, Ade, *Ilmu Qawaid Fiqhiyyah*, (Jakarta: PT.Gaya Media Pratama, 2008)
Djazuli, A. *Ilmu Fiqh: Penggalian, Perkembangan, dan Penerapan Hukum Islam*, (Jakarta: Kencana, 2005)

Hakim, Abdul Hamid, *Mabadi Awwaliyah Fi Ushul al-Fiqhi wa al-Qawaid al-Fiqhiyyah*, (Jakarta: Maktabah Sa'adiyah Putra, t.th)
----------, *Al-Bayan*, (Jakarta: Sa'adiyah Putra, 1983)
Haq, Abdul, *et.all.*, *Formalisasi Nalar Fikih*, (Surabaya: Khalista, 2009)
Hidayatullah, Syarif, *Qawa'id* Fiqhiyyah *dan Penerapannya Dalam Transaksi Keuangan Syari'ah Kotemporer*, (Jakarta: Gramata Publishing 2012)
Hilal, Syamsul, "Qawâ'id Fiqhiyyah Furû'Iyyah Sebagai Sumber Hukum Islam" dalam *Jurnal Al-'Adalah*, Vol. XI, No. 2 Juli 2013.
Ibrahim bin 'Ali bin Yusuf, Abu Ishaq, *Al-Muhazzab fi Fiqhi al-Imam al-Syafi'i*, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995)
Ibnu Ahmad. Muhammad Shiddieqy, *al-Wajiz fi Idhahi Qawa'id Fiqhi al-Kulliyyah*. (Libanon: Lembaga ar-Risalah, 1996)
Ibnu Nujaim, *Al-Asybah wa al-Nazhair*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1403 H/1983 M)
Ibnu Rajab Al-Hambali, *Al-Qawa'id*, (tp: Maktabah Al-Kulliyyah Ar-Ruqmiyyah, 1391 H)
Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, (Kairo : Dar al-Manar 1947)
Joseph Schacht,*An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1971)
Kau, Sofyan.A.P., dan Zulkarnaen Sulaeman, *Nalar Kreatif Metode Penetapan Hukum Islam*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2009)
Koto, Alaiddin, *Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqih*, (Jakarta: Grafindo Persada, 2006),
Levy, Reuben, *The Social Stucture of Islam*, (Cambridge: The University press, 1975)
Lukito, Ratno, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat*, (Jakarta: INIS, 1998)
Macdonald, Duncan B., *Development Muslim Theology, Jurisprudence and Constitustional Theory*, (London: Darf Publisher Limited, 1985)
Mahmasani, Subhi, *Falsafat al-Tasyri' fi al-Islam*, (Beirut: Dar al-Kasysyaf lin-Nasyr wa Itiba'ah wa at-Tauzi', 1952)
Manzhur, Ibn, *Lisân al-Arab*, Jilid III, (Bairut: Dar al-Shadir, 2000).
Mubarok, Jaih, *Qa'idah Fiqh: Sejarah dan Qa'idah Asasi*, (Jakarta: Grafindo Persada, 2002)
Musbikin, Imam, *Qawaid Al-Fiqhiyah* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001)
Munawwir, Ahmad Warson, A*l-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, (Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif, 1997)
M. Zain, Satria Efendi, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Prenada Media Group. 2008)

Nata, Abuddin, *Masail Al-Fiqhiyah*,(Jakarta: Kencana,2006)
Nashr Farid Muhammad Washil, Abdul Aziz, *Qawa'id Fiqiyah*, (Jakarta: Amzah, 2009)
Qardhawi,Yusuf, *Membumikan Syari'at Islam Keluwesan Aturan Ilahi untuk Manusia*, (Jakarta : Mizan, 1990)
Rahim, Abdul, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence*, (London: Luzac & Co., 1911)
Rahman, Asymuni A., *Qaidah-qaidah Fiqh*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1976)
Saebani, Beni Ahmad, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Bandung, Pustaka Setia, 2009)
Schacht, Joseph, *an Introduction to Islamic Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1971)
Sudirman, Abbas, *Qawa'id* Fiqhiyyah *Dalam Perspektif Fiqh* (Jakarta: Anglo Media, 2004)
Syarifudin, Amir, *Ushul Fiqh I*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu,2009)
Syafe'i, Rachmat, *Ilmu Ushul Fiqih*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007)
Syalabi, Muhammad, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1986)
Ullah, Mahomed, *The Muslim Law of Marriage*, (New Delhi: Bhavan, 1986)

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
M A T A R A M

Poin penting dari buku ini adalah elaborasi Qaidah Fiqhiyyah - rumus dan pola fiqih agar pengkajian dan perumusan hukum Islam bersifat konsisten (taat asas) dalam mewujudkan kemaslahatan dan merefleksikan hukum yang adil. Hal ini karena, konsep fiqih dapat dipahami secara utuh dan konprehensif dengan cara memahami qawa'id Fiqhiyyah, karena ia merupakan reposisi universal (kulli) yang bertujuan untuk mengakomodasi beberapa hukum partikular (juz'i) yang berada di bawahnya. Dengan demikian, qawa'id Fiqhiyyah ini merupakan alat bantu untuk memahami teknik-teknik operasional dalam penggalian hukum Islam (instimbath al-Ahkam Al Syar'iyyah)

ISBN 978-6027644472

CV Elhikam Press Lombok
Jl. Gajah Mada No 10B Jempong Baru
Sekarbela - Mataram NTB HP/WA 087865227606
e-mail: *elhikampresslombok@gmail.com*